



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS**

**ENTRE SANTOS Y MONTAÑAS:
PENTECOSTALISMO, COSMOVISIÓN Y
RELIGIOSIDAD EN UNA COMUNIDAD
GUATEMALTECA**

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS
PRESENTA
ENRIQUE JAVIER RODRÍGUEZ BALAM

COMITÉ TUTORAL:

TUTOR: DR. MARIO HUMBERTO RUZ SOSA
ASESOR: DR. JESÚS LIZAMA QUIJANO
ASESOR: DRA. CAROLINA RIVERA FARFÁN



MÉXICO, D.F.

2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

La elaboración de esta tesis, ha sido posible gracias a la colaboración y apoyo de muchas personas e instituciones. No obstante, lo que en este trabajo escribo, es responsabilidad mía. Quiero iniciar por agradecer el apoyo que siempre recibí de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Ha sido una institución que en todo momento me ha cobijado y me ha provisto de todos los elementos para desarrollarme en el plano académico y personal. Considero pertinente resaltar el apoyo que siempre he recibido de manera incondicional por mi centro de trabajo (CEPHCIS) sobre todo, por la disposición de mis compañeros quienes a pesar de las diferencias de formación, siempre estuvieron dispuestos a compartirme sus puntos de vista. Agradezco de manera especial al Centro de Estudios Mayas (CEM) por el apoyo que siempre me otorgaron, al Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL), a la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), y a todos los que en ella laboran. A La Dra. Martha Iliá Nájera, Dra. Ana Luisa Izquierdo y Dra. Silvia Limón, por el apoyo que cada una de ellas me brindó. A Elvia Castorena, por su constante ayuda y amistad incondicional, a Lynne Lowe, Claudia Jael y Andrea Rodríguez por su disposición y dedicación. Gracias también a la Dra. Mercedes de la Garza de quien tuve el privilegio de ser su alumno y a quien le agradezco los comentarios y sugerencias que le hizo a mi texto en varias ocasiones. Agradezco de manera puntual, a los miembros mi comité tutorial: Dr. Jesús Lizama Quijano y Dra. Carolina Rivera Farfán, por su paciencia para leer en varias ocasiones mis extensos borradores, pero sobre todo, por sus atinados y brillantes comentarios. A todos mis lectores: Dr. Jorge Ramón Gonzáles Ponciano, Dr. Miguel Lisboa, Dra. Ana Bella Pérez Castro y Dra. Carmen Valverde. Gracias a todos por sus atinadas sugerencias y comentarios. Extiendo mi más profundo agradecimiento a mi director de tesis, Dr. Mario Humberto Ruz por su paciencia, por haber leído en más de un par de ocasiones mi texto completo; por hacer de cada una de mis asesorías un deleite de discusión y un motivo constante de aprendizaje. Por mostrarme y enseñarme tanto sobre los mayas y permitir asomarme a ver nuevos horizontes. Sobre todo, gracias por enseñarme a construir una amistad sobre la roca.

Gracias al Dr. Pedro Bracamontes y la Dra. Gabriela Solís, quienes me dieron la oportunidad de poder contar con un espacio digno para trabajar cuando apenas iniciaba mi investigación y quienes me permitieron exponer los avances de mi trabajo en seminarios organizados por su institución (CIESAS Peninsular). A Manuel Pinkus, por su valiosa ayuda con la elaboración de la tesis en una versión electrónica. Gracias a los pobladores de Todos Santos, en Guatemala, especialmente a Anacleto, por su amistad y paciencia para contarme detalladamente las historias de los abuelos; a Faustino, por ser guía y compañía en los caminos de las montañas. Gracias a los pastores y líderes religiosos de la comunidad por su valiosa ayuda. Gracias a todos los colegas que leyeron y comentaron algunos capítulos de mi tesis de manera desinteresada. Gracias también a todos los amigos y familiares por su constante apoyo. A mis padres, Alfonso y Rosa por todos sus esfuerzos a lo largo de mi trayectoria académica; a Blanca, por su paciencia y apoyo incondicional a través de los años; a los amigos y hermanos que hice durante mi estancia en Zamora: Eva, Nahayeilli, Alfredo y Carlos, les agradezco su compañía en el proceso de la creación de mi investigación, pero también su constante disposición para discutir nuestros proyectos e ideas; charlas que sin duda alguna se verán reflejadas en estas páginas.

ÍNDICE

CAPÍTULO I

Antecedentes geográficos y metodológicos	1
Transformación cultural y religiosa.....	9
Estrategias metodológicas.....	16
Hipótesis generales.....	19

CAPÍTULO II

La religión	26
La conversión religiosa: una revisión teórica.....	31
La conversión desde la práctica protestante.....	39
Factores que propician el cambio religioso.....	41
Las primeras aproximaciones.....	44
Reflexiones en torno a la cosmovisión.....	58

CAPÍTULO III

Aproximaciones teológicas al pentecostalismo.....	68
Los fundamentos teológicos del pentecostalismo.....	70
El pentecostalismo latinoamericano: ¿ Adaptación o creación religiosa?.....	80

CAPÍTULO IV

Los caminos de la fe: los Cuchumatanes como región de análisis socioreligioso.....	95
El camino inconcluso: historia de los protestantes en Guatemala.....	106
La presencia pentecostal: boom del movimiento evangélico en Guatemala.....	107
El trabajo protestante en Huehuetenango	115

CAPÍTULO V

Todos Santos.....	128
Economía, trabajo y migración: una mirada desde la religión.....	134
Migración.....	142
Los “paisanos” y los “Estados”: la migración a Estados Unidos.....	146
La época de la violencia.....	154
Poder local y participación política actual: el gobierno tradicional.....	160

CAPÍTULO VI

Religión y religiosidad en Todos Santos.....	171
Las iglesias evangélicas: su historia en la comunidad y sus doctrinas.....	172
El fenómeno de la conversión en el contexto de Todos Santos.....	179
Las doctrinas de las iglesias evangélicas: convergencias y divergencias.....	180
Los cultos de adoración.....	194
Ornamentación en los templos.....	198

CAPÍTULO VII	
Cosmología.....	212
Los cerros, la tierra y la vida cotidiana.....	213
El nacimiento.....	219
El pecado, la culpa, el perdón y la enfermedad.....	230
Religiosidad, costumbre y vida cotidiana	239
Los cerros: mundos, tiempos y espacios.....	244
Los dueños de los tiempos	245
La inauguración de la casa	247
En el principio creó Dios los cielos y la tierra	251
El Diablo, demonios y huestes de maldad	253
Los espacios del mal	256
Breves acercamientos a la concepción sobre la muerte	270
El 1° de Noviembre.....	271
Réquiem por un lenguaje: los emisarios de muerte	278
Cielo, Infierno y espacios futuros.....	283
RECAPITULACIÓN.....	300
CONSIDERACIONES FINALES	308
BIBLIOGRAFÍA.....	323

CAPÍTULO I.- ANTECEDENTES GEOGRÁFICOS Y METODOLÓGICOS

La comunidad de Todos Santos, de la cual se ocupa esta investigación, se localiza en la parte más elevada de Guatemala, en la zona montañosa de los altos Cuchumatanes (circunscrita al Departamento de Huehuetenango). Sus habitantes pertenecen al grupo étnico mam, y colinda con el estado mexicano de Chiapas, su vecino en frontera fisiográfica y humana. Cuenta con elevadas montañas (las partes más altas se encuentran a 3 600 metros sobre el nivel del mar), por lo que su clima permite la existencia de coníferas: pinos y abetos. Existen también grandes áreas cubiertas por pasto que verdea sus alrededores durante la época de lluvias. La principal actividad económica es la agricultura, aunque en las partes más frías el pastoreo ovino todavía funciona como recurso económico importante. Otro tanto combina esta actividad con el comercio dentro de pueblo o bien saliendo a otras comunidades a vender sus productos.

Cabe mencionar que esta zona ha sido antropológicamente muy poco estudiada. Los únicos acercamientos etnográficos con una metodología sistematizada son las descripciones realizadas en los años cuarenta por el literato y antropólogo Oliver La Farge, quien describe en sus trabajos con particular puntualidad la orografía de esta zona. No obstante, sus textos más acabados sobre esta región montañosa son los de Santa Eulalia y Jacaltenango (1994, 1997). Más allá de estas descripciones del etnólogo norteamericano, pocos son los estudios recientes sobre esta área de Guatemala. Entre los escasos intentos de aproximación a la zona se encuentra el trabajo del historiador George Lovell (1990), quien atinadamente trata de reconstruir mediante la revisión de documentos el repartimiento, distribución y uso de la tierra en esta parte de Guatemala, con el fin de poder entender las transformaciones y cambio cultural por los que ha pasado la región desde la época colonial hasta nuestros días. Además de este tipo de textos, las descripciones etnográficas de esta zona siguen siendo escasas.

Si para la sierra de los Altos Cuchumatanes la investigación resulta escasa, para la comunidad de Todos Santos es casi nula¹.

¹ Al respecto George Lovell asienta: Oliver La Farge opinó que la historia de los “Cuchumatanes anterior a la conquista es una cuestión sobre la que todavía se especula”. Sus palabras no han dejado de ser válidas. Aunque se ha avanzado mucho en el campo de los estudios mesoamericanos desde la época de La Farge, son pocas las investigaciones que se han centrado específicamente en la sierra de los Cuchumatanes. No es fácil

Uno de los pocos trabajos de corte etnográfico realizado para esta comunidad es el de Maud Oaks en el año 1945 titulado: *The two Crosses of Todos Santos*.² Con gran olfato etnográfico, la autora recopila en su libro la religiosidad de los mames de Todos Santos así como sus costumbres, ciclo de vida, formas de organización social y diversas prácticas “tradicionales”.³

No es casual que el trabajo de Oaks haya puesto su atención en los aspectos religiosos y la forma de entender su entorno social y geográfico enmarcado dentro de lo cotidiano. En el texto se describe la forma en la que las personas entienden su manera de conducirse en la vida a partir de la relación que guardan con los cerros, sus “tradiciones” y las dos cruces que hasta hace unos años permanecían en la plaza del pueblo. Como bien lo señala Oaks, es necesaria una aproximación a la cosmovisión y la religiosidad de los todosanteros a fin de poder entender los otros ámbitos de la vida cotidiana (economía, organización social, política, etc.).

Aunque en menor grado, sobre todo si la comparamos con la región de El Quiché y de la Alta y Baja Verapaz, esta fue una zona que padeció la violencia provocada por la guerra. Al respecto habría que decir que es de tomar en cuenta la manera en la que, pese a los cambios y ruptura social que provocó la violencia, los habitantes de la zona y de la

determinar las causas de esta negligencia, pero puede ser que tengan que ver con el aislamiento físico y la relativa dificultad de acceso a la región, así como con el mayor potencial para la investigación arqueológica y etnohistórica que ofrecen otras partes de Mesoamérica.

² En la actualidad se cuentan con algunos diagnósticos sobre el municipio y una etnografía realizada en el año 2000 por el antropólogo Oscar Barrera, que da cuenta de las transformaciones económicas, políticas y de organización social por las que ha pasado el municipio. Dicho estudio toma como punto de partida para su análisis la década de los años ochenta a fin de explicar los procesos en la comunidad hasta nuestros días (Oscar Barrera, Apud, Richard Adams y Santiago Bastos, 2003).

³ Entiendo lo “tradicional en la misma línea en la que lo expresa Williams (1980), término sobre el cual plantea que se recurre a una tradición selectiva en tanto un medio para significar y expresar valores, significados y en general, formas de entender y explicar la historia. En apego a esta aproximación, y como un intento por delimitar el concepto de lo “tradicional”, retomo también el concepto de “tradición inventada”, del cuño de Hobsbawm y Ranger (1983), y el cual se puede entender como el uso de la historia en el que se justifica y explica los procesos de lucha que sirven para cohesionar también a un grupo social específico. El concepto tradición inventada refleja dos tipos de acciones por parte de determinado grupo social: por un lado se manifiesta como una resistencia al cambio o la aprobación del mismo cuando es deseado. Así, decimos que lo tradicional no se mira en esta investigación como un referente cultural inamovible sino como el producto de cambios, transformaciones pero también de permanencias a través de los cuales los individuos manifiestan el apego a normas de vida reflejadas en actos cotidianos. En el mismo sentido se entenderá cosmovisión (concepto que se retoma más adelante), ya que muchas veces lo que se entiende por los sujetos como lo “tradicional” se encuentra en vínculo directo con el sistema de creencias que los sujetos miran como una reserva de lo que sus antepasados creían y pensaban sobre el mundo, la vida, el cosmos y la manera de interpretarlo.

comunidad mantienen sus prácticas religiosas y,⁴ en muchos sentidos, su sistema de creencias es posible mirarlo todavía como el elemento estructurador de sus formas de vida.

Hoy en día existen en la comunidad diversas confesiones religiosas. Junto con la presencia católica (Católicos “tradicionalistas”, los reformados y los de Renovación carismática), son cinco denominaciones protestantes de origen pentecostal las que se suman a la cantidad de ofertas religiosas que existen en la comunidad. Es común ver a los “hermanos” asistir a sus templos – Biblia bajo el brazo – pero vestidos a la usanza tradicional. A pesar de la incursión de confesiones no católicas, la comunidad mantiene su ritmo de vida hacia adentro y hacia el exterior también. Sin embargo, ningún trabajo ha abordado el tema del cambio religioso en esta comunidad como objetivo central de su investigación, pues sólo contamos con escasas referencias al tema en algunos reportes o diagnósticos municipales. Conviene reiterar que llama la atención el hecho de que sean cinco confesiones pentecostales las que se han implantado en esta comunidad, compitiendo con la relativa hegemonía que ha mantenido la Iglesia Católica. Uno de los argumentos utilizado para tratar de explicar el surgimiento de los protestantes en esta zona es la ruptura social que se produjo a partir de la guerra y que trajo consigo el hecho de que las denominaciones protestantes sirvieran como una forma de resarcir la identidad resquebrajada (Garrard-Burnett, 1999).⁵

Resulta conveniente insistir en que la relevancia de este trabajo se basa en un interés por tratar de explicar las causas del cambio socio-religioso en una comunidad que, pese a las transformaciones, ha luchado por mantener su cultura. Asimismo, no se puede dejar de mencionar que la resistencia cultural expresada en el apego a su sistema de creencias, los procesos históricos propios de la región tales como el padecimiento de una guerra que duró poco más de una década y sus características geográficas. Como ya se ha mencionado, tomar como punto de partida tales características nos inclina a seguir cuestionando sobre los factores sociales que han propiciado el surgimiento y desarrollo del protestantismo en esta parte del territorio centroamericano.

⁴ Como se verá más adelante, algunas investigaciones sostienen la hipótesis de que los desajustes sociales que provocó la guerra (ruptura de lazos identitarios, resquebrajamiento del orden social etc) fue uno de los factores que propiciaron grandes cambios sociales, tanto en la economía como en la permanencia de las prácticas religiosas tradicionales y creencias pasadas.

⁵ Se abundará al respecto en el capítulo V.

Justificación

Los estudios que se han realizado sobre los grupos protestantes muestran que la llegada de ciertas confesiones históricas (bautistas, presbiterianos, metodistas, etc) a países latinoamericanos como México y Guatemala datan de finales del siglo XIX (Bastián, 1983; Meyer, 1989). Otros autores señalan que el arribo de los evangélicos a territorio latinoamericano, y su trabajo sistemático, comenzaron en los años veinte y treinta del siglo pasado. Sin embargo, es ya un lugar común el asegurar que la verdadera explosión del protestantismo se dio a partir de la incursión de las denominaciones pentecostales (en el territorio latinoamericano y también en Guatemala), sobre todo desde los años sesenta, setenta y ochenta. Vaya como ejemplo de esto lo asentado en la contraportada del libro de Donald W. Dayton *Las raíces teológicas del pentecostalismo*, en el que se enuncia:

Cuando entre 1909 y 1910 llegaron a América Latina los primeros testigos del pentecostalismo, lejos estaban de suponer aquellos improvisados misioneros la magnitud que alcanzaría en pocas décadas el movimiento al que daban origen. No existen cifras confiables sobre la “población pentecostal” del continente, pero basta decir que la Iglesia Evangélica sería hoy una minoría imperceptible si no fuera por la presencia pentecostal (Dayton Donald, 1991).

En ese sentido, buena parte de los estudios sobre protestantes han puesto en fechas recientes más atención en la investigación de las denominaciones pentecostales y su rápido crecimiento, que en las confesiones históricas. Dicha reacción responde quizás a que estos grupos parecen ser los que más rápido se reproducen, especialmente en zonas indígenas, rurales y en áreas urbanas donde se asientan las clases populares y/o marginadas (Martin, 1990; Stoll, 1990; Bastián, 1997). Las cifras al respecto no dejan de ser asombrosas.⁶

⁶ Tan solo a manera de ejemplo podemos mencionar el caso mexicano en el que, de acuerdo a los datos de los censos de 1980 y 1990, los asentamientos de grupos protestantes ya aparecían tanto en el norte como en el sur de la República mexicana. Para 1980, en el estado de Chiapas, la tasa de “protestantes” es de 9.5% y de 16.3% para 1990. Mientras tanto, en Tabasco el porcentaje de protestantes era mayor al 12% de la población para 1980, aumentando al 15% en 1990. En Yucatán y Oaxaca los números se duplicaron con relación al promedio nacional (Bastián, 1997: 229). De hecho, para la década de los ochenta, los pentecostales representaban el 70% de todos los protestantes en México (Fortuny, 1994).

Dentro del contexto latinoamericano, uno de los países que ha visto un “revival” religioso expresado en la incursión acelerada de confesiones no católicas, es sin duda alguna Guatemala. Las cifras no se comparan con otras de Latinoamérica; hacen pensar incluso que el protestantismo y en especial el pentecostalismo, en el futuro podrían llegar a convertirse en la opción religiosa más importante de ese país (Stoll, op.cit). Según los datos de comienzos de la década de 1990, más del treinta por ciento de su población se había convertido a una denominación protestante. En los últimos años, el aumento de las congregaciones evangélicas ha sido mucho más acelerado que el de los demás países latinoamericanos incluso comparándolo con Chile y Brasil, región de Sudamérica en donde las conversiones a alguna iglesia evangélica durante los setenta y ochenta, no tuvieron parangón con ningún otro país (De Epina, 1965). A este respecto, señala Sylvie Pedrón Colombani que:

Guatemala, junto con Brasil y Chile, es uno de los países más afectados por la amplitud del movimiento de conversiones de su población al protestantismo. En este país, el porcentaje de protestantes respecto a la población total se sitúa entre el 25 y el 30%. Entre 1960 y 1985, el número de protestantes en el país se multiplicó por siete. Y, como lo subraya el investigador David Stoll, si la tasa de esos últimos 25 años se mantuviera, para el 2010 Guatemala sería protestante en un 127% (op.cit: 69).

Llama la atención el caso guatemalteco especialmente por su particular trasfondo histórico. Sus raíces étnicas, así como los procesos históricos por los que ha atravesado, han servido en muchos casos para tratar de explicar el incremento acelerado de denominaciones protestantes entre el pueblo guatemalteco (Cantón, 1997). A la par de esto hay que añadir que éste es uno de los países latinoamericanos que ha sido gobernado por dos presidentes adscritos a una congregación evangélica y defensores de la causa protestante: Efraín Ríos Mont y Jorge Serrano Elías. Es el primero incluso quien durante su mandato llegó a convertir al protestantismo (en su versión neopentecostal) en casi una religión de Estado (Cantón, Op.cit).

No obstante las peculiaridades ya señaladas, es su pluralidad étnica la que más ha llamado la atención de los investigadores. Tanto su diversidad geográfica como humana, le brindan una especial singularidad a este pequeño país centroamericano: el territorio se encuentra dividido en veintiún departamentos y en él se hablan cerca de veintiséis lenguas distintas provenientes, muchas de ellas, de una matriz mayance.

Pero el crecimiento acelerado y sistemático del movimiento pentecostal también ha tenido influencia entre algunas de las diversas denominaciones protestantes históricas, las cuales incluyeron en sus cultos formas de alabanza características de los pentecostales (cantos, aplausos, plegarias, glosolalia, sanidad, etc).

Las respuestas de los estudios académicos a las interrogantes formuladas respecto al rápido crecimiento y multiplicación de estas agrupaciones religiosas no tardaron en trasladar las hipótesis construidas para otros países de Latinoamérica (con claras orientaciones sociológicas), a la realidad de cada país latinoamericano. Según se desprendía de la aplicación de estos planteamientos, el rápido crecimiento de los grupos pentecostales se debía a que representaban una alternativa o respuesta frente a los males y los problemas que aquejaban a las masas populares y los grupos étnicos oprimidos (Stoll, op.cit). Para otros, estos movimientos no eran más que una muestra de la anomia social. Según se expone en los trabajos clásicos de Lalive D'Epinay realizados en Chile y Argentina para el año de 1966, esto se explica por un trastocamiento y pérdida de los valores de identidad de las masas rurales que partieron a los centros urbanos en busca de oportunidades de trabajo (Ibid: 247). Aparte de las perspectivas ya mencionadas, existe otra que según Dixon, es mucho más atrevida en cuanto a sus propuestas: “la discusión más astuta es la de Burdick, ya que “Él argumenta que la declinación de la <<Opción para los Pobres>> (católica) tanto como el surgimiento del protestantismo tiene que ver con la transformación cultural”(Dixon; 1992:61). En otras palabras, es posible entender el surgimiento del protestantismo como producto de un cambio cultural producido en el seno de la cultura misma y no sólo como la resultante de causas externas. Si bien los católicos apuestan por una transformación individual a lo largo de la vida del creyente, el protestantismo, mediante la conversión, enfatiza la transformación de los sujetos, en la que se propone un “choque” cultural que “infunde a la vida la esperanza de otra existencia dentro del mundo popular, sin discriminación por raza, sexo, o clase social” (ibid.). En ese sentido lo que se plantea es la transformación del “sujeto popular”. En otras palabras, la incursión y expansión de este tipo de congregaciones entre los sectores más desprotegidos, les brinda un lugar y un “quehacer” dentro de un “mundo” en el que las más de las veces no son tomados en cuenta. Pasan de ser solamente obreros trabajadores a ocupar puestos en sus iglesias como líderes,

pastores y maestros, posibilidades o alternativas de adquirir cierto estatus dentro de un grupo que en otras circunstancias no podrían tener.

Posturas recientes tienden explicar el éxito de las denominaciones pentecostales, en tanto que respuesta al malestar social. “El éxito de esos movimientos se explica, asimismo, por las respuestas que suministraban al malestar social, experimentado, ante todo, en la recurrencia de la enfermedad y de la muerte, dentro de la geografía de la miseria” (Bastián, 1994 : 247).

Para otros autores, la presencia de los grupos pentecostales así como su éxito, se deben a la exaltación de las expresiones orales sobre las escritas. En ese sentido, “el predominio de la tradición oral sobre la escrita y el privilegiar las experiencias religiosas sensualistas le ha dado al pentecostalismo su universalidad” (Fortuny, 1994: 50). Asimismo, se resalta la capacidad que estas denominaciones tienen para adaptarse a las realidades locales. Por ello, y según expresa Fortuny, “La adaptabilidad y flexibilidad de este tipo de iglesias es el argumento que explica el incremento y la aceptación de esta creencia en México y en el resto del orbe” (*Ibid*: 51).

Dicha flexibilidad de los grupos pentecostales se ha entendido también como una expresión de las prácticas shamánicas y taumatúrgicas que (se supone) caracterizan a los grupos pentecostales.

De ahí la importancia de las prácticas taumatúrgicas inspiradas en el shamanismo tradicional y en los exorcismos, elemento esencial en los cultos pentecostales. A esto se le añadía la glosolalia (“el poder de hablar en lenguas extrañas”), especie de exaltación lingüística para sectores sociales analfabetos que no dominan códigos de racionalidad dominante. Por último, una expresión musical tomada de ritmos populares daba a esos movimientos religiosos un seductor elemento endógeno (Bastián *op.cit*: 247-248).

De lo anterior se desprende el hecho de que el pentecostalismo en Latinoamérica, también ha sido visto como una clara expresión de la religiosidad popular representada en una devoción que radica principalmente en el canto, la danza, las manifestaciones divinas, su difusión entre las clases marginadas así como la música empleada en los cultos y las fórmulas utilizadas en sus reuniones (sanidad y profecía). Es en ese sentido que también se ha entendido la razón de su impacto entre las masas populares. Como lo señala Bastián, “con su exuberancia, la espontaneidad de sus oraciones, la glosolalia, los cánticos rítmicos, los gritos de exaltación religiosa y la ausencia de ornato en sus templos, el culto pentecostal

parecía ser la expresión de una auténtica religiosidad popular latinoamericana, surgida en el seno de los sectores sociales miserables” (Bastián; *op.cit.* 211). Aseveraciones como las que propone el autor, se muestran como exclusivas de las expresiones pentecostales, soslayando lo exuberante que pueden ser las oraciones católicas o incluso de otras tradiciones religiosas, lo mismo que el hecho de no percibir la exuberancia en la sobriedad de los templos evangélicos.

A no dudarlo, las propuestas de estos trabajos han significado un gran avance para poder comprender el fenómeno del protestantismo en Latinoamérica. No obstante, considero que estas hipótesis no acaban de explicar en su totalidad la gama de prácticas religiosas que se ha venido observando en todos los contextos latinoamericanos.⁷ Al respecto, y bajo estas perspectivas de análisis, convendría preguntarse si el fenómeno religioso latinoamericano (aumento y diversificación en las prácticas religiosas) que se observa hoy en día es exclusivo de los grupos pentecostales. En ese sentido, quizás resulte pertinente mirar la “explosión” del pentecostalismo tan sólo como parte de una gama de prácticas religiosas que se presenta de manera general en múltiples formas de expresar lo religioso (protestantismo histórico, catolicismo folk, renovado, teologías indias, New Age, etc) y no sólo dentro de las congregaciones de origen pentecostal.

Considero que a la par de los planteamientos hechos por los estudios clásicos resulta necesario poner énfasis también sobre las causas o motivos individuales que llevan a los sujetos a optar por determinada confesión religiosa, así como las estrategias empleadas (mecanismos de proselitismo) para ingresar a una denominación protestante, enmarcados al mismo tiempo dentro de su referente cultural. Como se ha visto, aun cuando el protestantismo proponga una transformación radical y súbita (modelo paulino) en la vida de los sujetos, existen motivos personales para convertirse como la fe de los individuos, sus creencias y aceptación de las doctrinas reformuladas a partir de sus bases culturales (cosmovisión y sistema de creencias) las que en su conjunto mueven a los individuos a optar por determinada confesión religiosa. A la par de estas propuestas, la intención de esta investigación es analizar cuáles son los factores sociales que posibilitan la difusión e incursión del pentecostalismo y el cambio o permanencia cultural que se produce (según se supone) a partir del ingreso de estas denominaciones. En ese sentido, considero que resulta

⁷ Debido a la riqueza de este tema, se abordará con mayor amplitud en el capítulo II.

necesario poner mayor énfasis en la manera como el pentecostalismo y la cultura maya muestran un campo de acción en el que la mediación simbólica se hace posible a fin de construir y objetivar su religiosidad en múltiples prácticas, capaces de sintetizar rituales mayas, identidad (individual y colectiva), organización social, economía y política a través de su puesta en uso dentro del ámbito de la vida cotidiana. Considero que dicha perspectiva nos permite mirar la incursión de las denominaciones pentecostales no sólo como el resultado de causas externas, sino como el producto de la acción creativa de los sujetos (agentes generadores del cambio) a partir de un referente cultural propio.

Transformación cultural y cambio religioso

Desde un punto de vista clásico, la religión y sus diversas manifestaciones responden por su naturaleza a un entorno enmarcado siempre, aun cuando se perciban actos individuales, dentro de su referente social (Durkheim, 1997). Como se ha descrito en otros trabajos, la incursión de ofertas religiosas distintas a la católica ha traído consigo una transformación en la cosmovisión, costumbres, orden social e identidad en los contextos en los que se han desarrollado. Como lo expresa Aída Hernández hablando sobre Chiapas:

Aunque no todas las investigaciones citadas abordan directamente el tema de la identidad, la preocupación por el cambio y la continuidad parece estar siempre presente. Para algunos, las nuevas ideologías religiosas llevan a un cambio de cosmovisión y organización tal que representan una transformación identitaria; para otros, que enfatizan los procesos de resistencia étnica, estas ideologías son integradas y reelaboradas como parte de la identidad indígena. No parecería haber más de dos opciones. La premisa que subyace a esta dicotomía representa una perspectiva lineal de la historia que no deja posibilidad de pensar la identidad como un proceso discontinuo (Hernández Aída, 2000: 58-59).

En otras palabras, el protestantismo, por lo general, ha sido visto como un elemento capaz de provocar cambio cultural. Según lo explica Cantón, dicho cambio cultural, desde su visión clásica post-funcionalista, puede entenderse a partir de la existencia de conflictos entre las normas culturales y las demandas sociales (Cantón, 2001: 18).

En ese sentido, vinculadas a lo religioso se encuentran también las consideraciones de orden histórico que permiten observar los cambios o transformaciones (en sus procesos de corta y larga duración) que se producen en el ámbito religioso.

La sociología y la antropología se han ocupado de estudiar el impacto social del cambio religioso, sobre todo a partir de los años sesenta y setenta. El énfasis inicial se ponía en la llamada “secularización”. Los cambios acelerados en el campo religioso, su rápida transformación (también denominada “mutación”), y propagación de distintas ofertas religiosas, fueron en aquella época “señal inminente” de un proceso acelerado de cambio, racionalidad instrumental de lo religioso y que traerían como consecuencia a “la secularización” de la sociedad.

Así pues, durante algún tiempo se tuvo la tendencia a pensar que el mundo moderno y el desarrollo de la tecnología llevarían inevitablemente a la racionalización de las sociedades y por consiguiente a la creación del espectro del hombre moderno. Sin embargo, tales posturas han sido cuestionadas por diferentes aproximaciones teóricas, que han demostrado que lo que se observa en todo caso, es una decadencia de las instituciones religiosas y que no significa por tanto que la religión en sí haya perdido su influencia social en las sociedades modernas. En otras palabras, no se debe confundir la secularización con la pérdida de la religiosidad (Hervieu- Léger, 1996: 25).

Buena parte de los estudios realizados sobre el tema se han basado principalmente en el cambio o trastocamiento de las instituciones religiosas y sus transformaciones en Europa (Berger y Luckmann, 1997), y señalan la manera en la que estas sociedades se alejan del control institucional ejercido por las grandes instituciones religiosas, como parte del proceso modernizador de las sociedades. Como lo afirma Daniele Hervieu- Léger, “la modernidad ha llegado a ser radicalmente laica”:

La propia Irlanda – que ocupaba un lugar de excepción en Europa, con sus 81.6% de asistencia semanal a misa – viene a confirmar, por el contrario, la interpretación general: cuanto más moderno es un país, y antiguamente moderno, menos importante es el lugar que ocupa la religión. La tesis clásica se encuentra así confirmada: las grandiosas construcciones del monoteísmo formaron la matriz de nuestra modernidad; pero al convertirse definitivamente en autónoma, la modernidad, a su vez, ha llegado a ser radicalmente laica (Hervieu- Léger, *op.cit.* 26).

Para Cantón la secularización debe entenderse como el “efecto que el proceso de modernización ejerce sobre las instituciones religiosas (Cantón, 1999: 168). En ese sentido, y siguiendo los planteamientos de Hervieu-Léger, la autora afirma que la creciente

“presencia y aparición de nuevas formas de culto debería ser vista como “una dimensión de la modernidad religiosa” (Hervieu- Léger, 1993: 95, citado en Cantón Delgado, 1999: 168)

Pero más allá de apuntar el abandono de la religión en las sociedades modernas, lo que se desprende de estos estudios es un largo y complejo proceso de retorno de lo religioso a la escena pública. Estos trabajos no se refieren únicamente al estudio de las corrientes cristianas, sino también al impulso que han tenido los movimientos islámicos, las corrientes judías ortodoxas, los movimientos protestantes y en particular la pérdida de terreno por parte de las grandes instituciones religiosas que han contribuido también al integrismo católico

Las primeras se refieren al ascenso político de las corrientes religiosas integristas en todo el mundo y al consiguiente retorno masivo de lo religioso a la escena pública. Asimismo, al impulso de los movimientos islámicos, al ascenso de las corrientes judías ultra ortodoxas, a la renovación espectacular de las iglesias protestantes fundamentalistas, en tanto que las grandes iglesias liberales siguen perdiendo terreno; en fin, al fortalecimiento del integrismo católico (Hervieu- Léger, Op.cit. 27).

Lo que se ha observado a partir de estos estudios es una gran movilidad en términos de preferencia y cambio de adscripción religiosa, engranaje desde el cual se mira con particular importancia en estas transformaciones el papel de la llamada racionalidad instrumental. Tales postulados y conclusiones han señalado la importancia de la religión respecto a las demandas de significado “no satisfechas por las ideologías modernistas del progreso y el lugar de la religión en las respuestas que se han dado a dichas demandas” (Hervieu- Léger, Op.cit. 30). En otras palabras, la religión ha dejado de estar, como se pensaba, al margen de las sociedades modernas para demostrar su importancia dentro de lo social, político y cultural de las sociedades modernas en crisis.

La religión, que se suponía relegada al margen de las sociedades avanzadas, ¿no está demostrando su capacidad de encontrar una nueva pertinencia social, política y cultural en una modernidad en crisis? Este cambio total de la coyuntura no sólo ha contribuido a rehabilitar a la religión como objeto de investigación científica, sino que también ha favorecido “revisiones teóricas” tan desgarradoras como ambiguas (Hervieu- Léger, op.cit. 32).

Este tipo de posturas también han llevado a extremos la percepción del ámbito de la religión. Si antes resultaba complejo encontrar a la religión, ahora se le encuentra en todas partes: en la música, en la meditación, en los deportes, la ecología, etc., tratando de ubicar lo religioso dentro de una nube que abarca cada aspecto de la actividad cotidiana de los seres humanos y de las sociedades en las que se encuentran inmersos.

Más aún, después de no haber encontrado religión en ninguna parte, en la actualidad algunos se inclinan a descubrir lo sagrado por doquier: en la ecología, en el deporte, en la política, en los conciertos de rock, etcétera. Inversión interesante de la perspectiva: la analogía de las prácticas y de las creencias religiosas (cristianas) y de las prácticas y las creencias profanas, que en el pasado se utilizó, sobre todo, para subrayar la importancia de la diseminación cultural (y por lo tanto, de la descalificación social) del cristianismo en las sociedades seculares, y que hoy está al servicio del análisis de la presencia invisible de lo religioso en las sociedades en busca de sentido. En esta inversión, la noción misma de “campo religioso” – en la acepción común que le confiere la reflexión sobre la diferenciación moderna de las instituciones, así como en la acepción más específica que recibe en una sociología inspirada en el pensamiento de Pierre Bourdieu – ha perdido buena parte de su consistencia. La cuestión de los límites de la esfera religiosa de las sociedades modernas ha sido reemplazada por la de las dinámicas explícita e implícitamente religiosas que actúan en todo el espacio de lo social (Hervieu- Léger, Op.cit. 32-33).

Según lo expone Daniele Hervieu-Leger, la gran paradoja de la modernidad deriva de las “contradicciones estructurales que su propio despliegue no deja de suscitar”. De ahí que sea necesario desvincular el paradigma dicotómico entre la religión y la modernidad, así como también la oposición entre las sociedades tradicionales y las sociedades modernas; la racionalidad y lo irracional de las creencias religiosas (Hervieu- Léger, Op.cit. 34).

En el sentido antes expresado resulta necesario discutir la manera de enfrentar el concepto de la secularización religiosa desde las definiciones de la religión. Al respecto Hervieu-Léger se cuestiona sobre la manera de construir acercamientos sociológicos a las producciones religiosas de la modernidad.

No constituye de hecho más que una hipótesis de trabajo que permite construir un acercamiento sociológico (entre otros posibles) a las producciones religiosas de la modernidad. ¿Cómo se enfrenta esta hipótesis a la cuestión de la validez de la problemática clásica de la secularización? Otra manera de plantear esta cuestión es preguntarse si, de

acuerdo con el paradigma clásico de la pérdida religiosa ineluctable de las sociedades modernas más avanzadas, éstas resultan menos capaces que las sociedades del pasado de producir sistemas de significaciones (sistemas de creencia) caracterizados por la referencia a la continuidad necesaria de un linaje creyente (Danièle Hervieu-Léger, 1996:40).

Como se ha visto, la difusión y propagación del campo religioso han tomado rumbos distintos a los que se tenía previstos. El crecimiento acelerado en Latinoamérica de los grupos religiosos protestantes distintos a la hegemonía que hasta ese momento había mantenido la Iglesia Católica, con orígenes históricos distintos, y con direcciones doctrinales diversas, ha hecho que el protestantismo, entendido como fenómeno social, sea difícil de aprehender metodológica y conceptualmente. Ante la urgencia de poder denominar de una manera genérica y englobante la reproducción religiosa que se observa en territorio latinoamericano, se intentaron crear diversos términos para “nombrar” al protestantismo y los movimientos pentecostales. Sin embargo, el esfuerzo tanto por parte de la Iglesia Católica como de los académicos no siempre obtuvo los frutos deseados, pues términos como el de “secta” dejaban entrever la carga peyorativa que contenía su significado profundo.

A partir de lo anterior, considero que el término de Nuevos Movimientos Religiosos es uno de los más acertados hasta el momento, ya que muestra en cierto modo, la razón temporal de una forma de movimiento social. Los estudios sobre los NMR y la creación de este concepto, son relativamente recientes. La explicación de los fenómenos religiosos se han tratado de enmarcar dentro de otros movimientos sociales como el feminismo o el ecologismo, en un intento por explicar la posibilidad de verlos como generadores del cambio social (Gutiérrez Zúñiga, 2000: 82). Para Gutiérrez Zúñiga, los NMR representan a lo “otro”:

Lo de “movimiento” no constituye un significado que se refiera a su especificidad organizacional. Es simplemente lo “otro” ambiguo frente a la religiosidad institucional, a las iglesias para entonces ya establecidas. Con frecuencia la definición, “políticamente incorrecto” en el contexto anglosajón es *cult*, una religiosidad que por su ingrediente carismático tiene mucho en común con el “fanatismo” (ibid. 77).

Con relación a lo anterior, Melucci afirma que los movimientos religiosos en sí no constituyen un fenómeno nuevo. “El problema de los “viejos” o “nuevos” movimientos en

buena medida constituye un argumento falso. Su único sentido productivo radica en la detección de la existencia de niveles o dimensiones de las nuevas formas de acción que pertenezcan a un contexto sistémico cualitativamente diferente” (Apud, Gutiérrez Zúñiga, op.cit. 79).

Pero este posible cambio social de los NMR se observa también en una reconfiguración de las identidades de los individuos. La mayoría de las veces ésta se realiza a nivel individual pero muestra también la posibilidad de transformaciones a nivel colectivo, partiendo de observar a los actores sociales como sujetos creativos, constructores de su historia y su identidad. Es preciso tomar en cuenta que estas explicaciones no deben tomarse como generalidades aplicables de igual forma en cualquier contexto. Es necesario partir del supuesto de que hay tantos protestantismos como culturas en las cuales se expresa. En el caso del protestantismo indígena, dentro de la realidad del protestantismo chiapaneco, Aída Hernández expresa que “ Los indígenas chiapanecos han reivindicado su identidad étnica en ciertos contextos históricos y en otros la han negado, forzada o voluntariamente, definiéndose tan sólo como campesinos. Se trata de identidades cambiantes y contextuales, que se han traslapado con otras identidades religiosas y nacionales” (Hernández, 1997: 59).

Pero de nuevo, la creación de las identidades debe ser vista también dentro del ámbito individual y de la vida cotidiana, como uno de los niveles en los que no sólo es posible de observarse sino en los cuales se manifiestan los posibles cambios. Como lo refiere Gutiérrez Zúñiga:

El concepto de red de Melucci se refiere también a otro rasgo empírico de la acción colectiva contemporánea, que resulta vital para comprender la relevancia de los movimientos religiosos: su permanente oscilación entre polos de latencia y de visibilidad. El primero permite la inmersión de los individuos en la experimentación cotidiana del nuevo código cultural que se construye, mientras que el segundo se refiere a la expresión pública de ese código, con frecuencia bajo el formato de la formulación de reivindicaciones específicas. Esta bipolaridad constituye un concepto fundamental de lo que Melucci denomina “la naturaleza profética” de estos movimientos: se muestran, al igual que los profetas, como signos vivientes o practicantes de su propia prédica. Suman las dimensiones expresiva e instrumental del propio movimiento o, según la afortunada frase del estilo meluhanianno, hacen del medio su mensaje. De esta manera queda claro que en Melucci el antagonismo de las acciones colectivas tiene un carácter eminentemente comunicativo: ofrecen a la sociedad otros códigos simbólicos que subvierten la lógica dominante; permiten la innovación cultural y la modernización, e influyen en instituciones, gobiernos,

políticas, lenguajes, y hábitos mientras mantienen su propia autonomía como movimiento (op.cit. 84).

En ese sentido, la latencia y la visibilidad se encuentran en tensión entre las decisiones y acciones individuales y la repercusión que a nivel colectivo puedan tener, ya que es a partir de este ámbito que representan una trascendencia dentro de una colectividad. Reafirmamos, así, la importancia que dentro del cambio social tiene el estudio de las acciones en el ámbito de lo cotidiano en tanto que muestra la posibilidad “latente” de futuros cambios sociales.

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, la intención central de esta investigación es el estudio de las causas sociales que posibilitan los cambios, transformaciones o permanencias culturales producidas a partir de la incursión de las denominaciones protestantes y, particularmente, las de origen pentecostal, analizadas a partir de la reformulación que los sujetos hacen de las doctrinas que les son dadas, tomando como eje articulador la cosmovisión de los individuos en tanto mediador cultural entre las doctrinas y el sistema de creencias. Es decir, resulta pertinente no sólo preguntar sobre las causas o factores que intervienen en el cambio, sino también sobre la forma en la que estos transforman identidades y se reformulan a partir de la cosmovisión maya.

Lo anterior, responde también a un intento por contribuir al conocimiento sobre este fenómeno en un contexto geográfico determinado como lo es el de la comunidad mam de Todos Santos Cuchumatán, Guatemala. Así pues, las preguntas rectoras de esta investigación tratan de indagar sobre el tópico del cambio religioso. ¿Por qué se convierten los individuos? ¿Cuáles son las causas o motivos individuales que los inducen a ello? ¿Cuáles son las razones que posibilitan el ingreso de las denominaciones protestantes a ciertas etnias? ¿En qué medida influyen la cosmovisión, las tradiciones o el sistema de creencias para permitir que cierto tipo de congregaciones protestantes tengan mayor aceptación en una comunidad maya que otras? ¿Qué efectos producen en la organización social y prácticas cotidianas el ingreso de las iglesias evangélicas? ¿Cómo se renegocian espacios, creencias, ideas y comportamientos en un contexto de vivencia (religiosidad vivida) pentecostal?

Estrategias metodológicas

En el caso guatemalteco (según diversas investigaciones), una de las causas sociales e históricas que han posibilitado la entrada del protestantismo ha sido la represión de la guerra, suceso que provocó el desmembramiento de las comunidades campesinas, al exterminar a un gran número de personas y separar a las familias de sus vínculos comunitarios, al desplazar a los sobrevivientes de la masacre a campamentos ubicados en México. Según se ha argumentado, esta situación provocó en cierto modo que los lazos de identidad se resquebrajaran, por lo que los protestantes sirvieron como un “remedio” para consolar a los grupos oprimidos y poder crear en sus iglesias microcomunidades en las cuales los vínculos identitarios fueron resarcidos (Garrard-Burnett, Virginia, 1999). Si bien la Iglesia católica brindó ayuda a los sectores desprotegidos durante los períodos de mayor violencia, la incursión de las denominaciones evangélicas se vislumbró como una opción “diferente” que en ciertos contextos los alejaba de la sombra del terror, al mismo tiempo que los protegía bajo ciertos discursos oficiales que esgrimían un evangelio salvacionista, a un tiempo redentor y como única verdad que en esos momentos les otorgaba la posibilidad de sobrevivencia. Bajo estas razones, considero importante observar el cambio cultural a partir de la manera como se articulan las creencias “tradicionales” con la doctrina que se adquiere tras la conversión religiosa y la consecuente reinterpretación que los sujetos conversos hacen de un suceso histórico como la guerra.

Para entender esta interacción resulta importante tomar como ejes metodológicos de investigación los siguientes niveles de análisis:

1.- En el primero se trata de revisar la historia de la llegada de los protestantes a la comunidad para así poder entrever, a partir de la incursión de estas denominaciones, la dimensión que los nuevos conversos le dan a la guerra - en tanto suceso que marca (Garrard-Burnett, op.cit) nuevas rutas de construcción de las identidades - . Si bien se plantea este hecho histórico como un suceso indudablemente traumático para el pueblo guatemalteco (Falla, Ricardo, 1885), estos acontecimientos adquieren una reinterpretación (nueva dimensión explicativa) a partir de las doctrinas de la confesión religiosa a la que se

adscriben los sujetos, en la que las tragedias pueden ser vistas como una “bendición” o bien desde una perspectiva teológica de “resignación” (Cantón, op.cit).

2.- Asimismo considero importante analizar los discursos de conversión, sobre todo porque el discurso de conversión se inscribe dentro de un espacio temporal que señala la ruptura entre la “vida pasada”, “el nuevo nacimiento” y la proyecta hacia el futuro. Muestra la separación entre una forma de vida apegada a las normas y costumbres “tradicionales” y el cúmulo de doctrinas adquiridas. Así pues, entiendo los discursos de conversión como modelos retóricos institucionalizados tanto en forma como en fondo que los individuos utilizan para narrar su “historia de salvación”. Si bien es cierto, los discursos de conversión y las historias de vida se encuentran siempre mediadas por contextos espaciales (lugar donde se realiza la entrevista) e institucionales; no por ello, dejan de dar cuenta de algunas transformaciones culturales. En el capítulo que revisa la religiosidad y sus transformaciones en la comunidad, se dará prioridad al análisis del discurso en tanto mecanismo o estrategia proselitista. Si bien la estructura narrativa de los conversos tiene la finalidad de “contar” su historia de vida dividida en un antes y después de su adscripción religiosa, estas fórmulas internalizadas e institucionalizadas, sirven como ejemplos, exhortaciones y en definitiva, como estrategias sutiles de persuasión frente a los interlocutores.

La historia de vida como herramienta metodológica nos permite explicar el entramado de relaciones que vinculan la estructura social y el carácter individual. Como lo menciona Sarabia Bernabé, “en las historias de vida, el individuo es visto como un agente activo que pretende construir su mundo en una infinidad de formas” (Bernabé, 1989:27). En ese sentido, se pretende dar cuenta de algunos de los procesos de adaptación y las necesidades de transformación a partir del cambio de adscripción religiosa.

Para realizar este tipo de indagatoria resulta necesario establecer los ejes de análisis espacio temporales. Se pretende tomar como referente histórico los procesos de cambio dentro de los últimos diez años, y como referente espacial a la comunidad de Todos Santos a fin de delimitar el ámbito de análisis. Considero al respecto que tanto los discursos de conversión como las historias de vida permiten obtener información relevante para la construcción del imaginario religioso al mismo tiempo que permite observar la manera de negociar espacios y creencias en la práctica cotidiana.

3.- A partir de los planteamientos expuestos en los párrafos anteriores, he decidido tomar como tercer eje de análisis la aproximación etnográfica a las creencias tradicionales expresadas en rituales, vinculados con el culto a los cerros, el cultivo de la tierra, la economía, la organización social, la socialización y las prácticas religiosas en tanto ámbitos a partir de los cuales se estructura la vida diaria. Este nivel busca analizar las formas en las que el pentecostalismo reordena estructuras de organización social y en qué sentido este tipo de cambios se reflejan en la vida cotidiana. Es en estos espacios de convivencia donde se observa la interacción de los pentecostales con el resto de la comunidad, al mismo tiempo que nos posibilita mirar de cerca las formas de reinterpretación, adaptación o resistencia frente a los rituales tradicionales, y a partir del cual se definen frente a los “otros” para construir su identidad.

Para esta investigación, considero relevante tomar como punto de partida dos de los ocho tipos de conceptos sobre lo cotidiano (con su opuesto implícito), que propone Norbert Elías. De acuerdo con este autor, dos de los ámbitos importantes para conceptualizar lo cotidiano son el día de fiesta y el día laboral (Elías, 1998: 341).

A partir de estos presupuestos quisiera resaltar la relevancia que tiene la vida cotidiana en cuanto a las posibilidades que propone para la indagatoria etnográfica. Así pues, este trabajo se ocupa de un ámbito que muchas veces ha sido olvidado por las investigaciones sociales: la vida cotidiana y el hombre ordinario (Elías, op.cit). Se ha dejado de lado por no considerarse como elemento capaz de dar cuenta de los cambios sociales y de inscribirse en la historia de la humanidad. En ese sentido, las transformaciones históricas y religiosas son posibles de observar en el nivel de la vida cotidiana, ya que es en ese nivel precisamente a través del cual se empiezan a generar los posibles cambios o transformaciones a nivel colectivo. Como lo expresa Agnes Héller:

La vida cotidiana no está “fuera” de la historia sino en el “centro” del acaecer histórico: es la verdadera “esencia” de la sustancia social. En este sentido Cincinato es un símbolo. Las grandes hazañas no cotidianas que se reseñan en los libros de historia arrancan de la vida cotidiana y vuelven a ella. Toda gran hazaña histórica concreta se hace particular e histórica precisamente por su posterior efecto en la cotidianidad . El que se asimila la cotidianidad de su época se asimila con ello también el pasado de la humanidad, aunque no conscientemente sino “en-sí” (Agnes Héller, 198542).

En el mismo tenor podemos decir que la vida cotidiana, como nivel de análisis, no sólo se remite al momento inmediato del “actuar” y el “hacer” – en el sentido de De Certeau – sino que también nos muestra en sí mismo huellas de procesos históricos compartidos colectivamente. Es en este sentido en el que el ser humano entra en tensión al oponer su capacidad individual de decisión y naturaleza social con la necesidad de tener como referente de su acción a una colectividad.

Así, para Agnes Heller la historia es parte de la esencia de la vida humana aunque no siempre es lo que la define, pues “la vida cotidiana” es también heterogénea y jerárquica, de tal modo que la organización del trabajo, la vida privada, las distracciones y el descanso así como la actividad social sistematizada son partes orgánicas del ámbito de lo cotidiano.

Hipótesis generales

Desde mi punto de vista, la importancia del estudio de las confesiones pentecostales radica en que éste “parece ser” el último punto al que han llegado las transformaciones religiosas cristianas en Latinoamérica (Stoll, op.cit). Si tratásemos de ubicar este fenómeno bajo un proceso histórico, con movimientos lineales pero también con retrocesos, podríamos tomar al catolicismo como el punto de partida y las denominaciones protestantes históricas como punto intermedio, para llegar finalmente al pentecostalismo que forma parte de una expresión religiosa que se amolda a ciertas realidades de orden social y que rescata vías de expresión religiosa que se fueron perdiendo en otros momentos dentro del protestantismo histórico. Conviene apuntar, que cada credo ha mantenido ciertas formas de expresar sus devociones, pero es precisamente con las confesiones pentecostales donde la exaltación externa como forma privilegiada (para los creyentes) de la manifestación divina, alcanza niveles que se habían mantenido reprimidos dentro del corpus y práctica doctrinales de las otras confesiones históricas.

Con base en este argumento es posible decir que, una vez que el catolicismo se hubo consolidado, las religiones protestantes históricas han venido a cosechar en tierra abonada por la Iglesia católica durante siglos. Las ofertas religiosas de los protestantes tuvieron aceptación ya que en muchos casos representaban la liberación de las cargas impuestas por

sistemas que apoyaban, mediante la justificación religiosa, la opresión y el dominio de los cacicazgos (sobre todo en comunidades indígenas) (Robledo Hernández, 1985).

Si volvemos la mirada al catolicismo como punto de partida en estas transformaciones religiosas, conviene recordar que parte del éxito que tuvo la evangelización católica entre los indígenas se debió en buena medida a que era una religión que promovía y exaltaba el culto a las imágenes y que se valía de representaciones iconográficas que no eran del todo ajenas a las costumbres religiosas de los indígenas. De tal modo que no resultó difícil incorporar dentro de sus esquemas religiosos varias de las formas católicas (Ricard, 1986). Los rezos, las peregrinaciones, las fiestas patronales y los poderes mágicos conferidos a los sacramentos; la cruz, los santos, los escapularios, el agua bendita, así como el aceite utilizado para orar por los enfermos, pronto encontraron cabida y fueron reformulados e incorporados al sistema de creencias indígenas (Borges, 1960; Borobio, 1988). Aunque estas formas particulares de devoción indígena no han sido del todo aceptadas por la ortodoxia católica, sí han sido permitidas como una forma de expresar la “religiosidad popular de los pueblos indios u autóctonos”, postura que se mostró mucho más clara a partir del Concilio Vaticano II (Documentos de Puebla, 1979; Concilio Vaticano II, 1989)

En ese sentido, las denominaciones protestantes históricas, invadidas por el espíritu ascético protestante, privaron a los nuevos conversos salidos del catolicismo de la capacidad de expresar su religiosidad a través de lo tangible. La devoción a los santos es excluida en su totalidad del culto y doctrina protestante así como cualquier indicio de referente devocional externo (rezos, imágenes, reliquias, aceite, sacramentos, peregrinaciones etc). Podemos decir entonces que las iglesias protestantes históricas han alimentado una religiosidad exclusivamente interior, la cual, como expone Cantón Delgado citando el argumento de Mary Douglas, resulta casi imposible llevar a cabo:

A propósito de esta polémica Mary Douglas explica: El movimiento evangélico nos ha legado una tendencia a suponer que todo rito es una fórmula vacía ... que toda religión externa traiciona la verdadera religión interna... Es un error suponer que puede haber una religión interior, sin reglas, sin liturgia, sin señales externas de los estados íntimos . Tal como ocurre en la sociedad, asimismo ocurre con la religión: la forma exterior es la condición misma de su existencia. En nuestra condición de herederos de la tradición evangélica se nos ha educado en la sospecha de todo formalismo y en la búsqueda de expresiones espontáneas... En cuanto animal social, el hombre es un animal ritual; si se

suprime el rito bajo cierta forma, no deja de surgir en otras, con mayor fuerza mientras más intensa es la interacción social (Cantón, op.cit:42).

Bajo este argumento, el pentecostalismo ha venido a representar una vuelta a una religiosidad basada en los sentidos y en la necesidad de representarse a un Dios que no sólo se construye en el imaginario colectivo o personal, sino al que también se le puede tocar. El elemento físico del cual las iglesias históricas habían privado su religiosidad les fue devuelto por las formas devocionales practicadas en las denominaciones pentecostales. Así, lo religioso en el pentecostalismo es deconstruido y pulverizado en múltiples formas de expresión que se amoldan a una realidad vivida no sólo en los ámbitos religiosos sino como parte intrínseca de la vida cotidiana. Esa nostalgia que los protestantes históricos experimentaron por los sacramentos en tanto medios sensibles a través de los cuales la divinidad se hacía presente, fueron recuperados por una religiosidad que ponía al alcance de los creyentes ordinarios, la presencia de Dios (Rondet, 1985)⁸. Así, dicha presencia de lo divino, ya no se mira en la hostia sino en el hablar en lenguas; ya no se encuentra en el bautismo ni en la confesión, sino en la alabanza, la sanidad por los enfermos o la profecía. Además de ello, el acceso a lo sagrado por medios tangibles, ya no se limita al espacio del templo ni es mediado por un sacerdote. Cualquier creyente puede acceder a los dones espirituales, o como lo expresara un pentecostal yucateco: “cualquiera puede orar por los enfermos no sólo el pastor. Dice la Biblia que somos sacerdotes”. En ese sentido, el pentecostalismo ha venido a restaurar y regenerar una religiosidad que las iglesias protestantes históricas habían reprimido y que las fórmulas católicas habían desgastado. Las

⁸ Según lo expresa la teología católica en palabras de Santo Tomás de Aquino que: como Dios sabe que el hombre necesita lo tangible para entender los misterios de lo divino, puso a su alcance los medios a través de los cuales Dios le explicara al hombre lo divino mediante lo tangible. En ese sentido, los sacramentos son los medios sensibles a través de los cuales la gracia de Dios es transmitida al hombre y que los protestantes pentecostales han sustituido por otras prácticas religiosas (Aquino, 1991).

nuevas formas de acceder a lo divino mediante lo tangible, han dotado de un nuevo sentido a la religión, regenerada en la práctica de una *religiosidad cotidiana*.

Sin embargo, sea cual fuere la opción religiosa que se adopte o la forma de expresar el sentido religioso, en el fondo se trata de una religiosidad en esencia indígena.⁹ En ese sentido, mi supuesto de trabajo es mirar al protestantismo histórico y a las denominaciones pentecostales, como una especie de catolicismo indígena (folk o tradicional) investido de un discurso protestante. En este aspecto comparto la postura de Bastián cuando afirma respecto a la religiosidad de los pentecostales que:

El objetivo del sistema católico y el del pentecostalismo es, en ese sentido, idéntico, ya que se trata de negociar con las fuerzas sobrenaturales, a los cuales el fiel promete algo a cambio de un servicio. Es la misma mentalidad de la mediación indispensable: el dirigente pentecostal reemplaza al santo patrono en su función mediadora. De ahí proviene el aura sacra que rodea a todo dirigente pentecostal y el poder absoluto que refuerza los modelos caudillistas de control religioso y social. Esta dramatización religiosa, que pretende gozar de eficacia inmediata, prospera en donde la pobreza, la injusticia, el hambre, la enfermedad y la ignorancia no son cuestiones teóricas, sino elemento integral de la vida de millones de latinoamericanos. Estos sectores populares crean, en los cinturones de miseria, unas contra sociedades, se adhieren a las campañas pentecostales, las cuales tienen el aspecto de fiestas populares con sus luces, su música, su algarabía, su comercio de artículos religiosos simbólicos. La festividad religiosa popular aparece reelaborada, reformulada, integrando medios modernos de comunicación a las formulaciones religiosas tradicionales (Bastián, op.cit: 252).

Sin embargo, de nuevo ésta no es una expresión exclusiva de los grupos pentecostales, si bien es más claro observarlo en estos grupos, no podemos deducir que las iglesias protestantes históricas no hayan buscado maneras de hacer tangible al Dios cristiano, en la práctica de su religiosidad cotidiana.

Desde mi punto de vista, el estudio de una congregación pentecostal mira su importancia precisamente en el hecho de que es en este tipo de devociones a través de las cuales se expresa una forma de religiosidad que en cierto modo ha permanecido oculta en las iglesias protestantes históricas. Lo que no significa por supuesto que hayan dejado de existir o de practicarse, ni tampoco que la trayectoria de las transformaciones religiosas latinoamericanas haya concluido con la incursión del pentecostalismo. La búsqueda de

⁹ Se abundará sobre este tema en los capítulos VI y VII.

formas devocionales o de expresión religiosa externa y tangible, son prácticas que de alguna manera han permanecido latentes en la epidermis de la religiosidad protestante de los indígenas y que surgen como un modo privilegiado de expresión religiosa en el pentecostalismo.

Así, mi primera hipótesis se basa en tratar a la experiencia religiosa, enmarcada dentro de lo “tangible”, y las manifestaciones (rituales-devocionales) externas del pentecostalismo como uno de los factores que han posibilitado el éxito entre las etnias mayances, precisamente por recuperar una práctica experiencial y sensual de la religión.

Partiendo de lo anterior considero como segunda hipótesis que uno de los elementos que permiten la incursión de determinados grupos religiosos en las comunidades mayances y su aceptación dependerá del tipo de cosmovisión que se tenga o el sistema de creencias con el que se esté tratando .¹⁰

Después de los lineamientos expuestos a lo largo de estas páginas, resulta conveniente reiterar que este trabajo se presenta fundamentalmente como un acercamiento etnográfico, que trata de dar cuenta de la complejidad de factores que conforman el fenómeno del cambio religioso en el interior de la comunidad mam de Todos Santos localizada en la sierra de los Cuchumatanes en Guatemala. Se tratan de exponer aquellos elementos sociales que posibilitan el cambio y las transformaciones en la comunidad. Consciente de la riqueza analítica que propone la información presentada, algunos temas de corte teórico serán tratados con mayor amplitud en el capítulo II, en el que se abordan los principales conceptos que se habrán de manejar a lo largo del texto y que al mismo tiempo servirán como ejes interpretativos respecto a la información etnográfica.

Asimismo, y a fin de poder comprender la estructura doctrinal sobre la cual se construyen las creencias y prácticas pentecostales, el capítulo III propone una aproximación al análisis de las bases teológicas sobre las que se han consolidado este tipo de congregaciones, mediante la revisión de sus cambios en el nivel de la reflexión y de las prácticas religiosas. Sobre este punto he considerado importante describir también algunas de las transformaciones del pentecostalismo a partir de las cuales se le ha tratado de

¹⁰ Según se desprende de varias investigaciones, la incursión de las denominaciones evangélicas, no siempre se ha dado de manera uniforme ni de manera paralela en las mismas regiones.

caracterizar tomando como punto de referencia las particularidades del contexto latinoamericano en el que dichos movimientos (junto con el catolicismo y las distintas vertientes evangélicas) se insertan.

En el capítulo IV se presenta información relevante al contexto geográfico en el que se inscribe la comunidad. Para ello, se tomará en cuenta la importancia de ubicar la localidad dentro del marco de una de las regiones (junto con Petén y Quiché), más importantes de Guatemala, particularmente por haber compartido esta “zona de terror”. En ese sentido, se intenta construir a través de bases etnográficas, la importancia que tiene, incluso en el contexto nacional, la Sierra de los Cuchumatanes. Ubicar la comunidad en el contexto de lo local- regional, resulta imprescindible para tener una mejor comprensión de los procesos que se relacionan entre sí y que sirven como base para explicar los cambios y transformaciones en la comunidad estudiada.

El capítulo V indaga etnográficamente la dinámica socioeconómica así como los procesos políticos y sociales que le acompañan. Se tratan de señalar las implicaciones de los cambios en la historia propia de la localidad. Como se verá más adelante, a pesar de poner atención en las transformaciones que han sucedido desde la década de los ochenta, el énfasis de la investigación recaerá en la época actual. Parte de la información presentada se inclina a subrayar la importancia de tomar en cuenta para el análisis de la conversión religiosa los cambios generados en el ámbito de las dinámicas internas (lo económico, social y político), en tanto variables que nos sirvan para entender y explicar dichas transformaciones.

Así pues, la migración aparece como fenómeno relevante para la investigación, en tanto que impregnado de arraigo y trascendencia histórica dentro de la comunidad. Como se habrá de mostrar, no se manifiesta como única opción de vida que sea capaz de generar una dependencia económica para los pobladores de la comunidad, sino que se une a las distintas estrategias económicas con las que cuentan los individuos en tanto mecanismo de subsistencia. La migración hacia distintas partes en busca de mejores oportunidades económicas es un fenómeno que ha existido desde siempre y que se ha mantenido como una forma de vida, y que no siempre interviene, como sucede en otros casos, en el incremento de las ofertas religiosas dentro de la comunidad.

En el texto se expone también una mirada a la historia de la llegada de las primeras denominaciones evangélicas, mismas que se abordan en el capítulo VI, enfocado a una descripción de los contextos en los que se produjo el ingreso de dichas confesiones, sus reajustes en la comunidad y los caminos que las han llevado a permanecer hasta nuestros días. Asimismo, se describen sus bases doctrinales y la manera como éstas han sido reinterpretadas desde la religiosidad indígena de los todosanteros. En ese sentido, se trata de señalar la importancia de estudiar los mecanismos que ayudan al mantenimiento de la “costumbre” y la cosmovisión, como una vía privilegiada para comprender los factores que propician el cambio religioso. El pentecostalismo aparece, así, con características particulares que lo exponen como una opción importante (que no la única) dentro del amplio abanico de posibilidades con el que cuentan los todosanteros para expresar su religiosidad. En ese sentido, la información trata de mostrar la situación del marco religioso actual de la comunidad, tomando en cuenta la relevancia de la figura de los sacerdotes mayas (chimanes), en tanto institución tradicional vigente, la “costumbre”, el catolicismo folk y el “renovado” como parte de los mecanismos de cambio religioso.

Como se ha mencionado líneas arriba, este trabajo trata de abordar la complejidad de factores que intervienen para la transformación del campo religioso en el pueblo maya de Todos Santos partiendo del discurso y la mirada de los evangélicos pentecostales. En razón de lo anterior, el capítulo VII se basa en una descripción y análisis de lo que se considera como la cosmovisión de los todosanteros, recopilando información que sirva para reconstruir las estrategias colectivas e individuales a través de las cuales se mantiene el sistema de creencias tradicional (deidades mayas, la influencia de los cerros en la vida e imaginario maya, rituales festivos, de nacimiento así como las concepciones sobre la muerte y la vida futura), a pesar del cambio religioso a denominaciones no católicas. Si bien se pone mayor atención en la descripción de los pentecostales, a lo largo del texto se mantiene la intención de “etnografiar” la cosmovisión y religiosidad actual de los mames de Todos Santos. Hacerlo a través de la mirada que nos ofrecen las denominaciones evangélicas, es tan sólo una vía de acceso al complejo mundo de la religiosidad de los mayas actuales.

CAPÍTULO II. CONCEPTOS GENERALES

La religión

En términos generales el concepto de religión se ha construido a partir de distintos enfoques dependiendo de la disciplina desde la cual se le observe. Es posible decir que se le ha enmarcado dentro de tres grandes perspectivas que han influido en numerosas investigaciones. De manera general podemos señalar los planteamientos de corte marxista. Sobresalen entre éstos las aproximaciones de Gramsci y Althusser quienes proponen que la religión se debe entender como un bloque que propicia la unidad ideológica de la sociedad. Por su parte, Marx apunta que la religión no es más que una especie de “ocultamiento” de conflictos sociales, por medio de los cuales los individuos se acercan a la religión en busca de su resolución. Por otra parte, también están aquellos estudios que tienden a definir a la religión como producto de representaciones sociales colectivas. Es decir, bajo esta perspectiva de análisis se mira a la religión como producto de una creación social (Durkheim, 1976). En la línea funcionalista se le ha interpretado como un elemento básico que garantiza el funcionamiento, permanencia y continuidad de los grupos sociales (Malinowski, 1992), (Rita Laura Segato, 1991: 138). Finalmente, bajo una perspectiva posmoderna, Geertz propone que la religión debe ser entendida como “un sistema de símbolos que establecen motivaciones que producen concepciones sobre la existencia, “garantizando el convencimiento de que éstas sean reales, efectivas” (apud, Borrell Velasco, 2001: 59). Es así como otro tanto de investigadores han definido como religión a “todo tipo de dispositivo – ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo – mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu- Léger, op.cit: :39)

Otros más proponen una dicotomía entre lo que la religión “es” y lo que “hace”. Sobre este tema Cantón afirma que nos encontramos frente a una disyuntiva respecto a lo que se supone que la religión “es” en tanto elemento separado de lo que “hace” entendiendo la primera como experiencia y lo segundo en su papel institucional: “Como vemos, la evolución descrita hasta el momento va de lo que la religión “es” (como experiencia y

como sistema simbólico), pasando por lo que la religión “ hace” (como institución, como “cosa en sí” , como hecho social) hasta llegar a lo que nos permite ver “a través” de ella” (como metáfora) (Cantón Delgado, 1999: 166). Lo anterior nos inclina a mirar a aquello que define a la religión - señala Cantón -, como el “trasfondo de experiencia inaccesible, intransferible, cristalizado en la vivencia religiosa que atesoran los creyentes” (Ibid: 167).

Así pues, las más de las veces, las teorías respecto a la religión tienden a dejar de lado los aspectos más generales sobre lo que “es” en tanto “experiencia religiosa”. Por lo general y como la misma autora lo refiere, al hablar de la religión se presupone que tratamos con algo que casi por “naturaleza” propia se enmarca dentro de lo irracional sin posibilidad de amarre alguno con la ciencia o la llamada razón científica . Lo anterior ha servido en muchos casos para dejar de lado las aportaciones de investigadores comulgantes con algún tipo de creencia religiosa. De ahí que, como lo expone Cantón “...mantengamos a los investigadores-creyentes bajo sospecha de conculcar imperdonablemente el rigor y el espíritu crítico inexcusables que caracterizan – o deberían caracterizar- a la empresa científica (Ibid). Queda más o menos claro así, que su estatus epistemológico navega siempre, bajo tales prejuicios pretenciosamente científicos, en las aguas de la duda y por lo tanto, de la “increencia” de la razón científica, respecto a la creencia irracional que toma como punto de partida la lógica del pensamiento religioso.

Tales polarizaciones conllevan también a la discusión ya característica en los debates sociológicos y antropológicos sobre la oposición entre lo individual y lo colectivo. De tales posturas se infiere el hecho de que la religión se refiere al estudio de las transformaciones colectivas así como aquellas sobre la identificación individual (Campiche Roland, 1991: 77).

Como se ha visto anteriormente, la llamada secularización y las profundas transformaciones dentro del campo religioso han acrecentado el surgimiento de un pluralismo religioso, lo que ha llevado a cuestiones tales como “el derrumbamiento del control doctrinal y de comportamiento” de las instituciones religiosas (Campiche Roland, 1991: 79)

Las profundas modificaciones que han marcado el campo religioso han acelerado la emergencia del pluralismo al interior mismo de las organizaciones religiosas. Estas encuentran dificultades crecientes para controlar la homogeneización sobre el plan de la doctrina y de las prácticas al interior mismo de sus propios rangos. Asistimos así a una

multiplicación de las corrientes cuyas organizaciones generan la coexistencia en el plano externo favoreciendo las convergencias. Las consideraciones que preceden nos vuelven atentos al fenómeno del derrumbe del control doctrinal y de comportamiento ejercido por las organizaciones religiosas (Ibid: 79).

Como bien lo apunta este autor, el proceso de identificación religiosa “valida el hecho de que uno se integre sobre sus diversas significaciones”, empujando hacia un pluralismo (Ibid: 80). En ese sentido, Berger y Luckmann entienden la crisis de sentido en el mundo moderno como producto del pluralismo. Considero que ahí radica el aporte de su teoría, y no en el señalamiento del colapso de las instituciones religiosas, lo cual, como ellos mismos lo describen, no es un planteamiento nuevo. El consenso general, apunta hacia el desdibujamiento de las instituciones religiosas en las sociedades como la razón del “repliegue del orden global del sentido” (Berger y Luckmann, 1997: 70-71). Desde el punto de vista de estos autores, la modernidad tal como la observamos actualmente ha traído consigo una crisis de sentido, así como el surgimiento del hombre moderno como producto de un mundo plural. Según este planteamiento, el origen de la crisis de sentido moderna, en el mundo occidental, “se encuentra en la declinación del cristianismo” (Ibid). No obstante, y como otros teóricos de la secularización ya lo han apuntado, Berger y Luckmann se apuran en señalar que la desclericalización no debe confundirse con la pérdida de religiosidad. Sobre este punto señalan de manera atinada:

El factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos tal vez no sea el secularismo supuestamente moderno, sino el pluralismo moderno. La modernidad entraña un aumento cuantitativo y cualitativo de la pluralización. Las causas estructurales de este hecho son ampliamente conocidas: el crecimiento demográfico, la migración, y, como fenómeno asociado, la urbanización; la pluralización, en sentido físico y demográfico; la economía de mercado y la industrialización que agrupan al azar a personas de los tipos más disímiles y las obligan a interrelacionarse en forma razonablemente pacífica; el imperio del derecho y la democracia, que proporcionan garantías institucionales para esta coexistencia pacífica (Ibid: 74).

Según se desprende de los presupuestos analíticos de los autores, la pluralización conlleva a la pérdida o crisis de sentido expresada en una especie de puesta en duda de los antiguos esquemas de interpretación los cuales son “descanonizados”(Ibid:76). Bajo este

esquema, afirman los autores, es importante apuntalar que “el pluralismo es la causa de la crisis de sentido en la modernidad” (Ibid).

De este tipo de planteamientos teóricos se han desprendido cuestionamientos sobre la manera en la que la “pluralidad” en las sociedades actuales, apartadas de la influencia de los grandes sistemas religiosos, viven una especie de incertidumbre estructural (Hervieu-Léger, op.cit).

Obligadas a hacer frente a la falta de sentido que resulta de esta incertidumbre, las sociedades racionalmente desencantadas no son, sin embargo, sociedades “menos creyentes”: son sociedades en las que las creencias proliferan. Esta segunda proposición pone directamente en tela de juicio el postulado según el cual la racionalización que opera mediante la modernidad reduce el espacio de la creencia moderna y socava, en consecuencia, los fundamentos – irracionales por definición- de la creencia religiosa (Ibid: 40).

En ese sentido, la incertidumbre que se suscita por el desdibujamiento de las instituciones religiosas se manifiesta en múltiples formas de búsqueda de identidad dentro de sociedades en las que también se observa una diseminación social de la religión (ibid: 43-45). Al difuminarse la presencia institucional, las religiones aparentemente se pierden o, en todo caso, se regeneran dentro de una multiplicidad infinita de prácticas religiosas difícilmente aprehensibles como objeto de estudio “observable institucionalmente”.

Todas las definiciones sobre la secularización conllevan cuestionamientos sobre la teoría del cambio religioso y más aún una reflexión acerca de las consideraciones sobre la trascendencia, en tanto un modo de explicar aquellos aspectos subjetivos de la religión que analistas han denominado “religión implícita”, definiciones que de igual manera presentan problemas a la hora de distinguir entre formas religiosas y las no religiosas que todavía no alcanzan por explicar a cabalidad el conjunto de procesos sociales del cambio religioso

Al rechazar las concepciones racionalistas de religión, que la consideran sobrenatural, y su institucionalización, esta postura evita algunas de las posiciones etnocéntricas prevalecientes en la sociología de la religión. Sin embargo, al fracasar en su intento por una distinción analítica conceptual entre religión y trascendencia, resulta igualmente incapaz de distinguir entre formas religiosas y no religiosas de subjetividad y no puede especificar conceptualmente lo que son los procesos sociales de cambio religioso (Kokosalakis, 1991: 12).

Dichos planteamientos conducen a replantear o indagar sobre conceptos tales como lo racional, la religión, la creencia religiosa y su contenido trascendental. Lo anterior responde a que en algún momento tanto el concepto de la religión como el de lo trascendental se fusionaron de modo tal que pasaron a formar parte de uno solo para contraponerse al del moderno pensamiento racional, dejando de lado su relación con lo metafísico. Así, como lo menciona Nikos Kokosalaski, “la sociología clásica fue permeada por este supuesto en Marx y Durkheim, así como en el análisis de Weber, la tipificación de racionalidad, racionalización y burocracia” (Ibid: 12). De este estudio parte la idea, bastante acertada, de que la religión no puede ser tomada para su análisis exclusivamente a partir de sus expresiones institucionales. Resulta indispensable entonces mirar también los aspectos y transformaciones en tanto experiencia religiosa a nivel individual con la finalidad de crear conceptos y esquemas metodológicos que sirvan para explicar el fenómeno del cambio religioso y la conversión desde la experiencia propia de los individuos. Cabe mencionar que en la mayoría de los trabajos sobre protestantismo o cambio religioso se ha dejado de lado el análisis de dicho enfoque, privilegiando las transformaciones colectivas y las causas de cambio social desde un referente institucional y macrosociológico. Resulta conveniente entonces darse cuenta que al estudiar la religión, ésta debe ser vista como central sobre todo desde la “problemática de la condición humana” (Kokosalakis, op.cit: 13). En razón de lo anterior debe quedar claro que el aporte de los estudios sociológicos clásicos ha sido el de observar a la religión como un hecho histórico humano y social, en tanto proceso inacabado, y cuyos límites se tornan en ocasiones borrosos y confusos por el mismo devenir del quehacer humano. En ese sentido, la religión debe ser entendida como una categoría cultural (Ibid). Más allá de someterlo a modelos o esquemas analíticos caducos, el estudio de la religión debe revivir dentro de la actividad de sus actores, quienes son finalmente los que se encargan de transformarla en múltiples formas, al poner en práctica la religión dentro de su vida cotidiana.

Como ya se ha mencionado anteriormente, parece que “la dificultad básica que subyace al enfoque en su conjunto, es que no existe distinción metodológica entre los conceptos de religión y trascendencia” (Kokosalakis, op.cit: 18). De ahí es desde donde surge la tendencia a no dejar en claro las diferencias entre lo que se considera como

“religioso y lo no religioso”. Para Kokosalaskis la trascendencia no es un concepto sociológico, sino filosófico y teológico, por lo que debe ser entendida, en su concepción más general, como la capacidad de ir más allá, en el sentido que le da la posibilidad inherente de vincular la experiencia y la conciencia humana (Kokosalakis, 1991: 19).

Retomando las propuestas de Berger y Luckmann es posible decir que parte de las discusiones esbozadas en este apartado se desprenden del hecho de reconocer las transformaciones que se observan dentro de la esfera de lo religioso y las instituciones religiosas en tanto procesos de cambio y como consecuencia del pluralismo en el mundo moderno, en el que se producen crisis de sentido que son susceptibles de observarse, entre otras cosas, en la variedad de ofertas religiosas con que cuenta “el hombre moderno”.

En este apartado se han tratado de esbozar brevemente algunas de las discusiones y planteamientos generales respecto a la manera de conceptualizar la religión. Como lo señalan algunos postulados, el terreno de lo religioso es un campo difuso y de “contornos borrosos” (Cantón, *op cit.*: 1999). Más aún en el caso de las comunidades indígenas, donde las prácticas religiosas se difuminan en variadas formas de hacer, interpretar y construir una religiosidad, enmarcada dentro de elementos pasados y presentes. Considero que las distintas teorías que tratan de explicar la religión se han construido, las más de las veces, desde la visión de Occidente, lo que ha provocado que se alejen de aquello que los individuos, desde sus propios referentes, consideran como lo religioso. Bajo estos lineamientos, conviene preguntarse también si esos conceptos existen o si son comprendidos y utilizados de la misma manera por los actores sociales. En ese sentido, resulta importante comprender la diversidad de factores que posibilitan el cambio religioso, a fin de tener un acercamiento que dé luz sobre la manera en la que la complejidad de elementos que se enmarcan en los procesos históricos de transformación influyen en la manera de construir las ideas sobre la religión y las prácticas religiosas.

La conversión religiosa: una revisión teórica

El estudio de la conversión ha sido un tema central dentro de las investigaciones sobre religión en general, pero principalmente enfocado a las denominaciones protestantes, paraprotestantes y pentecostales. Se ha abordado desde diversas perspectivas que tratan de

explicar los factores psicomorales que intervienen en el cambio de adscripción religiosa, así como los motivos individuales que mueven a los sujetos a optar por una confesión religiosa distinta a la que se tenía desde el nacimiento.

Así pues, en este apartado trataré de hacer una revisión general de algunas de las propuestas teóricas que analizan la conversión religiosa, para tratar de entender las particularidades que este fenómeno puede adquirir dependiendo del contexto en el que ocurre así como los matices que presenta a partir de las distintas confesiones religiosas a través de las cuales se analiza. En ese sentido, la conversión religiosa ha sido vista desde perspectivas cognitivas y psicologicistas que nos la presentan como un cambio o transformación radical de la identidad dejando en claro al mismo tiempo una transformación del universo discursivo. Como lo menciona Prat:

La conversión implica, pues, una transformación radical de la identidad y de la orientación vital (Robbins, 1988:64), al tiempo que supone el tránsito de un universo discursivo a otro. En esta misma línea, Rambo (1982:4-5) destaca que los cambios en el comportamiento y en la cognición de los conversos son fundamentales en cualquier proceso de conversión, mientras que Travisano (citado por Robbins, 1988:64) define el mismo proceso como una "reorganización radical de la identidad, del sentido y de la vida". Max Heirich, por último, supone "un cambio de sentido de la realidad profunda" (Heirich, 1977: 674). Asimismo, estos y otros autores anglosajones distinguen claramente entre conversión, incorporación (*recruitment*) y compromiso (*commitment*), conceptos que sólo muy recientemente han comenzado a ser discutidos entre nosotros (Joan Prat, 2001:109-110).

Resulta importante señalar que en algunas investigaciones se ha dejado en claro las diferencias entre lo que se debe entender como conversión, reclutamiento o incorporación y el compromiso, cada uno distinto entre sí, pero que pueden ocurrir dentro de un solo proceso de conversión individual.¹ A partir de estas posturas se puede observar la tensión que existe entre el análisis de la conversión como fenómeno individual, psicológico-cognitivo, su contexto, y las repercusiones sociales dentro de una colectividad dada. Quizás sea su capacidad transformativa y adaptativa en un nivel mayor lo que ha permitido que se ponga más atención en ver a la conversión religiosa como factor de cambio social (en un nivel colectivo).

Los primeros trabajos en analizar la conversión religiosa dentro del protestantismo, consideraron el modelo de conversión paulina como un medio para explicar las

¹ Este punto será abordado con mayor amplitud en el capítulo VI.

transformaciones sufridas en el individuo que se convierte. Así, dicho modelo expone la necesidad de entender que la conversión se da a través de una transformación súbita, milagrosa y que es capaz de cambiar la manera en que los sujetos ven el mundo, se relacionan con él e interaccionan dentro de un grupo religioso dado. La conversión religiosa se mira así, como un acontecimiento trascendente en la vida de las personas en tanto resultado de un poder mayor que irrumpe en su vida cotidiana. En este modelo el sujeto se presenta radical y opuestamente diferente al “hombre pasado” que se regenera en su totalidad de “hombre nuevo” mediante el llamado “nuevo nacimiento”. Se le interpreta así partiendo de este “modelo” en el que la experiencia de la conversión es capaz de cambiar un sistema de creencias por otro, de manera abrupta mediante la pérdida de un sentido de vida pasado y la adquisición de nuevos significados para su vida mediante el contacto directo con lo sobrenatural. Bajo esta misma perspectiva William James pone énfasis en el análisis de los factores emocionales del modelo de conversión paulino, el cual implica una seguridad, en el sujeto que se convierte, de vislumbrar conocimientos verídicos y absolutos que antes se desconocían. Así, las verdades eternas de la vida y de Dios en su relación con el plan de salvación para los hombres le es revelado tras la experiencia de la conversión, acompañada de una sensación de felicidad extática tras el encuentro tangible y transformador con la divinidad. Aquello que era oculto se descubre en su totalidad frente al sujeto de la conversión. Aunado a esta experiencia radical en la persona, se vislumbra también la tensión entre la culpa y el pecado por el conocimiento de las verdades eternas reveladas. En algunas tradiciones religiosas esto será suficiente para lograr el milagro del nuevo nacimiento y en otras será el comienzo de un proceso que combina esa primera transformación casi involuntaria con la toma de conciencia del cambio de vida y su consecuente adaptación dentro de dicho estado. Según lo señalado por Prat, la conversión religiosa en tanto experiencia prototípica “... supone un sujeto pasivo y predestinado” (Prat, 2001: 111). Aunque se ha dejado de lado muchas veces, este modelo ha jugado un papel preponderante dentro de la teología católica. En ese sentido, la experiencia paulina supone una ruptura, ya lo he mencionado antes, con el pasado para conformar la identidad renovada de un “yo” diferente. No obstante, este proceso de transformación personal puede ser simplemente un cambio en el nivel del compromiso religioso.

En resumen, la experiencia de Saulo - súbita y radical; con intervención divina; en una atmósfera cargada emocionalmente; donde hay una evidente somatización de la culpa y del pecado (la ceguera); que supone una ruptura con el pasado y la asunción de un nuevo "yo" que al principio nadie reconoce, etc.- conforma uno de los grandes paradigmas de conversión que en la actualidad priman en los grupos carismáticos.

Pero no siempre los procesos de conversión adoptan los rasgos que acabo de apuntar y convertirse puede significar, simplemente, un cambio cualitativo en la experiencia y en el nivel de compromiso religioso (Prat, 2001: 111-112).

Bajo estos modelos se ha creado una tipología dicotómica sobre la conversión que la distingue como "pasiva" o "activa", según sea el caso. En la actualidad algunos estudios han propuesto una nueva dicotomía sobre este patrón de conversión. De acuerdo con lo propuesto por Prat, la tipología más completa sobre la conversión se debe a Lofland y Skonovd, quienes se han ocupado de sistematizar metodológicamente el fenómeno.

De todas formas, la tipología más completa sobre conversión la debemos a Lofland y Skonovd (1983), quienes en un influyente artículo titulado "Patterns of Conversion" aíslan, metodológicamente, algunos de los grandes tipos, también llamados *conversion careers* (Richardson, 1978, ed.). Para establecer su tipología, los dos autores tienen en cuenta cinco variables distintas: 1) el grado de presión social que conlleva la conversión; 2) la duración temporal de la experiencia; 3) el nivel de excitación implícito durante el proceso; 4) el tono o contenido afectivo del mismo, y 5) el nivel de participación en la doctrina. La combinación de estas variables les permite distinguir seis formas de conversión: *intelectual*, *mística*, *experimental*, *afectiva*, *revivificadora (revivalist)* y *coercitiva* (Ibid: 113).

En el mismo sentido de la cita anterior, la conversión pues, ha sido vista desde una perspectiva que la cataloga como una especie de "lavado de cerebro", teoría que tuvo su mayor auge en la década de los cincuenta. Esta idea ha sido enmarcada dentro del llamado totalitarismo ideológico y de control mental. Como lo menciona Prat, en los contextos totalitarios, la existencia depende de la creencia y la sumisión principalmente:

En resumen, en los contextos totalitarios, la existencia puede depender de la creencia ("creo, luego existo"), de la sumisión ("obedezco, luego existo") y de un sentimiento de fusión o inmersión total con la ideología del movimiento u organización. Es así, siempre según Lifton, como el totalitarismo ideológico puede proporcionar un sentido de trascendencia, liberando la existencia humana de cualquier ambivalencia y favoreciendo en el sujeto una sensación de verdad, de realidad y de confianza que éste jamás había experimentado o imaginado. Y a menudo es esta combinación entre la sujeción individual, las tendencias autodestructivas y la hostilidad hacia lo externo lo que puede poner en

marcha un conjunto de tendencias extremistas que, a su vez, activan los dispositivos de un círculo vicioso difícil de romper o de controlar (*Ibid*: 121).

La conversión religiosa también ha sido abordada desde la perspectiva del análisis del discurso. En este apartado se pondrá énfasis en señalar algunas de sus perspectivas metodológicas particularmente en lo que respecta a los estudios sobre denominaciones protestantes y pentecostalistas. En términos generales, los relatos de conversión presentan características generales que se basan en una tesis central: se observan como construcciones y recreaciones ideológicas. Uno de los principales defensores de esta posición ha sido James Beckford quien la ha analizado en un artículo sobre los Testigos de Jehová (*Ibid*: 185). En términos generales sus discursos de conversión giran sobre ejes establecidos y perfectamente institucionalizados que recuperan la idea del “hombre viejo” y de su vida pasada mediante la regeneración del “nuevo nacimiento”. Tales discursos cumplen con funciones y mecanismos institucionales elaborados, que puntualizan aspectos doctrinales y que implícitamente comportan, en su puesta en escena discursiva, elementos relativos al control social de la denominación dada, como un ritual de pasaje y un medio proselitista para atraer adeptos a través de la confesión pública de la experiencia mística de la transformación individual, pero que también abarca muchas veces el ámbito familiar tras el cambio de adscripción religiosa. Dos de los trabajos más importantes que abordan esta perspectiva mediante un esquema metodológico del análisis del discurso han sido los de Cantón (1990) y de la Torre (1992 confirmar fecha).

Otra de las posturas importantes dentro de los estudios de conversión es la que tiende a ver este fenómeno transformador como resultado o producto de un estado de crisis emocional por el que atraviesan los individuos. Es importante mencionar que no se debe confundir la conversión con la experiencia religiosa. Aunque algunas veces se les mira como parte del mismo proceso, la experiencia religiosa con lo sagrado se puede presentar después de haber pasado por un cambio individual o colectivo y en otras será parte del proceso transformador inacabado en el individuo que se convierte. Uno de los trabajos que abordan la conversión religiosa como crisis existencial o crisis de la presencia es el de George Saunders. Para este autor la crisis de la presencia se le puede definir como “el drama existencial de ser expuesto al riesgo del no estar aquí” (Saunders, 1995) . Aunque las

propuestas de De Martino parecen estar referidas al estado de ansiedad que surge en el sujeto frente a la posibilidad de la muerte, la propuesta teórica de la crisis de la presencia tiene implicaciones teóricas más profundas, referidas sobre todo a la ruptura y resquebrajamiento del sentimiento mismo del yo y su compromiso con el mundo exterior. Como lo menciona Saunders:

In several seminal works, De Martino discussed a dilemma that he referred to as "the crisis of presence" (la crisi de la presenza), which he defined as "the existential drama of being exposed to the risk of not being here" (1973 (1974): 141). Though at times De Martino seems simply to mean anxiety about the possibility of one's own death, he usually intends "the crisis of presence" to mean a deeper and subtler problem: a break down in the sense of self, eventuating in passivity and intellectual engagement with the worldoutside. "The risk of not being here" is a fundamental existential dilemma, with moral, phsycological, and cultural dimensions. Though by no means evident in all, or even most, of the conversion narratives I recorded in Italy, "the crisis of presence" seems a throughly apt analytic construct for the cases I will present here (Saunders, op.cit: 324).

Así, la crisis de la presencia muestra el dilema existencial desde sus dimensiones morales, psicosociales y culturales (Ibid). Según lo aborda Saunders, la esencia de la crisis de la presencia es una ansiedad que señala la amenaza de la pérdida de la distinción entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y la acción, entre la representación y el juicio, entre la vitalidad y la moralidad (Ibid: 232). A través del ritual es como el individuo es capaz de superar tal crisis de presencia y recuperar así su habilidad para actuar en el mundo (Ibid. 233).

En todos estos trabajos existe una tensión entre el análisis de la conversión desde su referente individual y el colectivo. Como se ha mencionado con anterioridad, la conversión puede ser vista también como factor de cambio social. En el caso de las denominaciones pentecostales, este tipo de perspectivas ha tenido gran peso para el análisis de los procesos de cambio. El estudio de Cucchiari sobre el pentecostalismo en Italia señala que en este contexto la conversión siciliana pentecostal tiene implicaciones de transformación social comparables con una doctrina política de una Permanente Revolución. Como lo señala, una vez que el proceso de conversión ha concluido, la salvación incluso puede perderse.

Without too much exaggeration it can be said that Sicilian Pentecostal conversion is the religious analogue of the political doctrine of Permanent Revolution. Once the conversion process stops, salvation is lost. But the continual making and remaking of the conversion

experience can never be just an individual affair; it must be a collective one as well. The main vehicle and expression of collective conversion is the culto, or worship service, which in most Sicilian Pentecostal communities is held three times a week; the center of the culto is preaching of the Word (Cucchiari, 1998: 423).²

En sus aspectos relativos al papel de la conversión como parte de un ritual (de salvación) ésta ha sido vista también como un exorcismo el cual a su vez se entiende como un vínculo sincrético entre la conversión pentecostal y los rituales shamánicos (Ibid). En cierto sentido, este ha sido, según varios estudios realizados sobre todo en Latinoamérica, el anclaje principal entre el pentecostalismo y las tradiciones religiosas o religiosidades autóctonas. Sin embargo, y como se verá, la conversión a las denominaciones pentecostales descansan sobre una gran cantidad de factores tanto individuales como colectivos a fin de cumplir con sus intereses proselitistas. En algunos casos el exorcismo tendrá suma importancia dentro del proceso transformador del individuo ya que se cree que en la posesión demoníaca se experimentan sentimientos como el odio o el rencor, que son propios de los demonios y que se manifiestan como especie de enfermedad espiritual de la cual se debe librar al hombre (Ibid: 426).

Para Cucchiari, a fin de que la conversión pueda ser entendida adecuadamente es necesario tomar en cuenta la autonomía del “yo” en tanto transformador también y mediador de la realidad social. Como él mismo lo sugiere: “Conversion can only be adequately understood when we accept the relative autonomy of the self, not a static center of the human subject to be actualized or discovered, but as the self-transforming mediator of social reality” (Cucchiari, op.cit: 428). Así, desde la perspectiva pentecostal, la conversión se encuentra en tensión entre la crisis personal y su resolución: “So the idiom of Pentecostal conversion resonates with the actuality of personal crises and resolution, but more, it also speaks to the inherent discontinuity or creativity of the conversion resolution” (Ibid). Cada historia de conversión se refiere a una crisis que coloca al individuo dentro del contexto total de su vida, el cual se resuelve a través de formas particulares para cada converso que

² En este sentido algunos rituales marcan el punto de una mayor santidad dentro de la comunidad; entre ellos se pueden mencionar a la Santa Cena, o la Eucaristía (Ibid: 424).

también se tornan, de manera representativa, en una especie de idioma o tradición cultural (Ibid: 429).

Una de las perspectivas más importantes dentro de los estudios de conversión es sin duda el de la teoría de la deprivación. De acuerdo con dicho postulado los individuos son “atraídos” o propensos a adentrarse a los movimientos religiosos debido a que se encuentran preadaptados sociológica o psicológicamente “In the push pull view, conversion appears as the behavioral event that connects anterior conditions with posterior consequences – a mere mechanism for new affiliations or psychological adjustments” (Ibid: 436).

No obstante lo expuesto en líneas anteriores el énfasis de Cucchiari radica en mirar a la conversión pentecostal como un proceso creativo y psicomoral de la transformación del “yo” dentro de una particular tradición y ritual religioso. Llama la atención el hecho de que se puede dejar de mirar a la conversión como producto de los cambios holísticos, los cuales se encuentran atados con la tendencia a mirar estas transformaciones como una patología o desviación social

I have tried to show Pentecostal conversion as a creative psychomoral process of self-transformation within a particular religious and ritual tradition. In widening the scope of what ought to be considered conversion and by emphasizing the maturation and enlightenment dimensions of conversion, my hope is that researches will abandon the view that the holistic changes implied in conversion are primarily tied to psychological pathology or social deviance (Ibid: 436).

Como el mismo autor refiere, la conversión religiosa no se puede estudiar sin tomar en cuenta la crisis del ser humano, la cual sustenta y la produce: “In fact, the human vulnerability to crisis all its varied psychological, social, and cultural forms is part and parcel of the psychomoral process of maturity and as such is as distinctively human as symboling and tool making” (Ibid: 436-437). En el mismo tono, el autor sugiere también que la teoría de la crisis sitúa al sujeto intencional en el centro del análisis dentro de una aproximación fenomenológica (Ibid: 437).

Pero más allá de estas aproximaciones teóricas, conviene resaltar en este apartado las formas particulares que adquiere en la práctica la conversión religiosa a las denominaciones protestantes y pentecostales, dependiendo de las normas y doctrinas de las

distintas denominaciones. En ese sentido, la conversión religiosa dentro del contexto de la práctica, se amolda a particularidades doctrinales de cada confesión pero también marca diversas pautas para poder analizarla dentro de un contexto específico.

La conversión desde la práctica protestante

En términos concretos y desde la ideología protestante histórica, la conversión puede entenderse en sus términos formales que plantean tanto las narrativas como los ideales religiosos de la denominación, más como una especie de afiliación religiosa y no sólo desde su perspectiva ideal que propone la transformación milagrosa y súbita de los sujetos. Desde la práctica, se supone que cuando se hace la profesión de fe (levantar la mano y declarar públicamente estar arrepentido de la vida pasada), la persona que se convierte (en la línea del modelo paulino de conversión), se encuentra ya “apartada” del resto del mundo, por lo que se le puede considerar salva, es decir, se libra de la condenación eterna. Conviene apuntar que en la actualidad existe una diversidad de posturas sobre el tema de la conversión y la salvación del alma, que varían dependiendo del grupo religioso de que se trate. En ese sentido, hay tantas interpretaciones como grupos religiosos existen, lo cual hace casi imposible una homogeneización al respecto. No obstante, de manera general, la conversión del alma desde la mirada y práctica protestante actual se puede ubicar bajo dos grandes perspectivas. La primera, fincada en la doctrina de la predestinación de las almas (que presupone la salvación desde el nacimiento y hasta el fin de la vida), con su consecuente discusión teológica sobre el libre albedrío,³ y la segunda a partir de la cual la salvación y el proceso de conversión puede ser entendido como un proceso que dura toda la vida (como sería el caso de la Iglesia Católica), es decir, una transformación continua e inacabada. No obstante y como se ha mencionado, para el caso de las denominaciones protestantes y pentecostales actuales existe una serie de procesos vinculados a la conversión, que pueden entenderse como una “socialización secundaria” a través de los cuales el individuo debe ir adquiriendo una serie de conocimientos, pautas y normas morales de conducta en conformidad con los lineamientos de su nueva congregación religiosa. En la mayoría de los casos, y aun cuando se considere que una vez hecha la

³ En el capítulo III abundaré sobre el tema de la gracia y la discusión que ha traído consigo el papel del libre albedrío.

profesión de fe el individuo ya es salvo, se espera que a este acto le siga una serie de pasos a través de los cuales pueda llegar a formar parte del grupo al que se adhiere. Dichas transformaciones implican conocer las doctrinas del grupo religioso, basado en el aprendizaje de las normas rituales, así como la adquisición de un lenguaje formal institucionalizado dentro del contexto religioso en el que se produce la adscripción. De no ser así la conversión será puesta en duda por la colectividad que le da cabida. En términos prácticos se sugiere la transformación del individuo “viejo” a través de esta especie de socialización congregacional. A estos procesos algunas iglesias bautistas actuales le han denominado “proceso de santificación” y proceso de discipulado o adoctrinamiento. El primero de ellos se espera que ocurra como un suceso natural por obra de “la mano de Dios” y el segundo es responsabilidad que descansa en la iglesia que acoge en su seno al recién converso.

En el caso de las confesiones de corte pentecostal, a este proceso se le añade uno más que tiene que ver con el cumplimiento de reglas particulares de acuerdo con los ejes doctrinales del grupo. Una vez que se ha cumplido con la profesión de fe y se han recibido las aguas bautismales, previo a un adoctrinamiento (esto tiene algunas variantes dependiendo del grupo o denominación), se espera que el individuo reciba los dones del Espíritu Santo (específicamente el don de hablar en lenguas o glosolalia, el poder para sanar enfermos y el don de la profecía), como muestra infalible de haber sido sellado por él. Desde el paradigma pentecostal ésta será la prueba que dará evidencia de la conversión genuina de los individuos. No obstante, esto en la práctica no siempre se logra, debido a que los individuos estarán en la constante tensión entre recibir el sello del Espíritu Santo (o bien, creer o fingir hacerlo) y la primera etapa de su transformación. Como se verá más adelante, en cada caso y dependiendo de la confesión religiosa así como del contexto social en el que se realice, este modelo tendrá variantes y adecuaciones particulares estipuladas implícitamente dentro del grupo. En otras palabras, recibir al Espíritu Santo no será factor determinante para que la adscripción religiosa sea posible.

Muchos de los conversos explican su “cambio de vida” como el resultado de haber experimentado la presencia divina, la posibilidad de mejorar económicamente o bien que Dios se los haya pedido a través de sueños. Dentro de las comunidades mayas, la conversión funciona como un término que explica el cambio de adscripción religiosa pero

que en muchos casos ha perdido su significado bíblico para amoldarse dentro de diversas perspectivas que sólo pueden ser entendidas a través de la observación de su práctica diaria, mediante la comprensión de los mecanismos de mediación cultural y simbólica que nos provee el estudio de la cosmovisión de las etnias de origen maya.⁴

Factores que propician el cambio religioso

Los estudios que abordan el fenómeno del cambio religioso en Latinoamérica, y particularmente en las comunidades indígenas del área maya, han dejado en claro que se trata de procesos complejos que responden a una diversidad de factores que no siempre coinciden para poder explicar por sí mismos dichos cambios. Éstos varían dependiendo del contexto en el que se desarrollen, así como del tipo de confesión religiosa de la que se trate. Si bien los procesos forman parte de transformaciones colectivas, también es cierto que responden a cuestiones de tipo individual (aceptación del mensaje religioso, necesidad de mejorar económicamente, ambiciones personales, etc.) en el que los sujetos pueden o no estar convencidos (en el nivel doctrinal) de su cambio de adscripción religiosa, ya que, como se verá más adelante, el paso de una denominación a otra no siempre se produce de manera espontánea y en los términos en los que se lo plantean las ortodoxias religiosas. De ahí que sea común observar en muchas ocasiones que tras el cambio religioso a denominaciones protestantes, los conversos experimenten la necesidad de continuar con su búsqueda espiritual, dejando muchas veces su congregación de origen para probar otras ofertas (Garma, 2000). Dependiendo del contexto social en el cual se desarrollen las denominaciones evangélicas, del trasfondo histórico que tengan, así como el tipo de doctrina de que se trate, será la mayor o menor aceptación que los individuos manifiesten respecto a una congregación religiosa. En este trabajo se ha intentado dejar en claro que uno de los factores indispensable para entender el cambio religioso entre las etnias mayances es el papel que juega dentro de estos procesos la cosmovisión indígena.⁵

⁴ En el caso que concierne a esta investigación, se hará un análisis de la conversión dentro del contexto de los conversos todosaneros y la manera como explican ellos las causas de su cambio de adscripción religiosa.

⁵ Es conveniente señalar que muy pocas investigaciones se han dedicado a indagar las causas de la no conversión a las confesiones evangélicas por parte de los católicos, es decir, se ha puesto demasiado énfasis en describir los factores del cambio religioso, dejando de lado las causas que motivan a los católicos a rechazar las ofertas de salvación de los diversos grupos evangélicos. Sobre este punto sobresalen escasas excepciones como el estudio realizado por el Secretariado Episcopal de América Central en el que se detalla y da cuenta de aquellos factores que han servido para mantener a los creyentes católicos en el seno de sus

Analizar las causas de la conversión de familias extensas o el eventual rechazo que comunidades enteras puedan mostrar frente a las ofertas religiosas nos lleva a cuestionar algunos de los postulados más generales sobre el cambio religioso en comunidades mayas, así como el que se les haya encasillado utilizando los modelos ya planteados en otros trabajos.

Así pues, la negativa de algunos individuos o comunidades enteras a aceptar el evangelio, enmarcado por diversas ideologías religiosas y confesionales, quizás pueda entenderse como la “no creencia” a la que nos refiere Susan Harding, quien la explica como el “rechazo consciente a aceptar una versión particular de la realidad” en tanto que la creencia implica la aceptación consciente de doctrinas, el reclamo acerca de una realidad y la relación que se establece con ella. Según lo expone Harding, la “no creencia” (*disbelief*) nos remite también, cuando menos en el cristianismo evangélico, al rechazo inconsciente a participar de una narrativa particular o un modo de conocer la realidad, ya que es a través de las historias o narrativas de conversión, y su aceptación como tales, que los individuos absorben y “creen” en ellas.

Like wise, belief also involves an unconscious willingness to join a narrative tradition, a way of knowing and being through story telling, through giving and taking stories. You cannot give born again stories, you cannot fashion them, without acknowledging belief, but you can take them, you can absorb them, and a that’s how you "believe" when you are under conviction. You get caught up in the stories, no matter what your conscious beliefs and disbeliefs are (Harding, Susan, 1987: 178-179).

Como se ha visto, tales transformaciones pueden llegar a ser prolongadas, por lo que conllevan procesos complejos de adaptación y rearticulación tanto a nivel institucional como en el plano de lo simbólico (transformación, traducción de esquemas pasados y mediación simbólica). Incluyen en sí mismos replanteamientos de dinámicas internas estructurales e individuales enmarcados las más de las veces en patrones de conducta de la vida cotidiana.⁶

congregaciones (SEDAC, 1995: 75). Se abundará en el capítulo de religiosidad sobre los factores antes señalados.

⁶ Considero que es un error pensar en las denominaciones evangélicas como mosaicos inamovibles e irreductibles, constreñidos a la doctrina que las sustenta.

Lo que tenemos, en términos generales, es la adaptación de los distintos credos y *corpus* doctrinales a las ideologías religiosas denominacionales que les dan cabida. Si bien se mantienen elementos de corte doctrinal que parecen inamovibles, existe una gran variedad de estrategias de traducción y de mediación simbólica dentro del lenguaje ritual, así como un reacomodo por parte de las etnias que aceptan el mensaje evangélico. Sobre este punto, algunos autores han elaborado listados que tratan de poner en claro la diversidad de factores que intervienen para que el cambio de adscripción religiosa sea posible, así como la complejidad que dichos procesos encierran dependiendo del contexto sociocultural en el que se analizan.

En un estudio realizado por James Sexton en Panajachel, departamento de Sololá en el año de 1972, se expone que para las primeras generaciones de conversos al protestantismo o alguna vertiente pentecostal, el factor económico era predominante para explicar las razones del cambio religioso.⁷ Investigaciones sobre las generaciones posteriores mostraron que las causas de conversión han ido variando. Entre ellas podemos encontrar la condena que dichas congregaciones hacen respecto al abuso en el consumo del alcohol en las cofradías (lo que se expresa en un rechazo a los “vicios” de la vida pasada), la preferencia por la instrucción de los pastores evangélicos, considerando esto como la posibilidad de situarse del lado opuesto de lo que consideran como “idolatría católica” y el rechazo a la brujería, tan sólo por citar algunos ejemplos. Entre estas razones, también se ha señalado como factor del cambio religioso el atractivo que representa la posibilidad de obtener la sanidad de alguna enfermedad o padecimiento físico tras el ingreso a las congregaciones pentecostales (Sexton, 1978: 287). A no dudarlo, los factores apuntados por el autor han sido tomados por gran cantidad de investigadores del fenómeno del cambio religioso como eje sobre el cual explicar el éxito de las confesiones pentecostales entre los grupos indígenas. Sin embargo, no debe soslayarse el hecho de que las distintas corrientes del catolicismo también han contemplado la sanidad divina como un medio para lograr la conversión de los sujetos en tanto parte intrínseca de sus doctrinas. Dicha omisión significaría dejar en el olvido la miríada de ejemplos “milagrosos” que sirvieron durante

⁷ Entre otras cosas, también se argumentaba que Dios les había hablado directamente o que habían sido persuadidos por algún pastor.

toda la evangelización, la colonia e incluso hasta nuestros días, para lograr la conversión y adoctrinamiento de los pueblos indios. En ese sentido, considero que las posibles respuestas sobre la expansión de las iglesias pentecostales han recaído particularmente en la doctrina de la sanidad. En otras palabras, es necesario tener en cuenta que el fenómeno del crecimiento pentecostal no puede limitarse exclusivamente a este tipo de perspectivas, pues como se observa, el cambio religioso incluye elementos mucho más complejos y elaborados que requieren de visiones menos reduccionistas.

Es innegable el papel transformador de las denominaciones evangélicas en el interior de las estructuras e instituciones comunitarias, pero también cabe apuntar que, al mismo tiempo, dichas confesiones proveen a los sujetos de elementos que les permiten mantener ciertos rasgos culturales que en ocasiones sirven para reafirmar lazos de identidad y cohesión en el grupo. En ese sentido, es posible decir que las congregaciones protestantes y pentecostales mantienen un dinamismo interno que permite la coexistencia tanto de procesos de cambio como de permanencia cultural. No son totalmente perdurables y estables, y generalmente sufren constantes transformaciones en su interior, tales como cambios de liderazgo, flujos frecuentes en su membresía e incluso readaptaciones en sus estructuras internas jerárquicas y doctrinales.

En este trabajo se abordará el análisis de tres factores que se han convertido en lugar común a la hora de explicar el cambio religioso: el factor económico, el político y por último el carácter vernáculo que se supone adquieren algunas expresiones religiosas. Si bien tales aspectos son de suma importancia para el análisis religioso, también lo es el hecho de que en ocasiones pueden verse desde diversas perspectivas o enfoques que no siempre terminan por establecer vínculos y límites bien definidos entre cada uno de ellos.

Las primeras aproximaciones

Los primeros intentos de explicación del fenómeno relativo al cambio religioso dejaron en claro la necesidad de entender la importancia que tiene, en primer lugar, la geografía de la zona estudiada. Es posible decir que los primeros misioneros del Instituto lingüístico de verano (ILV) fueron los encargados de proponer dichas perspectivas de análisis (Vázquez, 1999: 18). Algunos de sus escritos narraban las dificultades por las que pasaron los primeros evangelizadores protestantes para difundir el evangelio bajo diversos tipos de

climas y regiones geográficas. Dichos argumentos sirvieron en un primer momento para explicar el problema que representaba el llevar el evangelio a las regiones más remotas e inhóspitas del continente. Estudios posteriores demostraron que existían otros factores que sirvieron de calce y coyuntura para posibilitar la expansión del evangelio. En el sentido planteado anteriormente Felipe Vázquez señala:

En diversos estudios realizados en otros lugares se ha llegado a considerar que para la circulación de un credo religioso es necesario que exista un conjunto de condiciones generales, las cuales parecen centrarse en la importancia que tienen algunos factores de tipo ambiental, económico, político, cultural, social y multicasual (Vázquez, op.cit: 17).

A no dudarlo, el factor económico ha sido uno de los principales argumentos para explicar las causas sociales que posibilitan el ingreso de las confesiones religiosas a las comunidades indígenas y que se supone explican las razones del cambio y conversión religiosa de los individuos (Santamaría, 1990: 10). Bien sea que se le mire como motor transformador de las estructuras locales o desde el interés particular de los individuos por ascender en la escala social, éste ha sido uno de los puntos importantes dentro de la discusión. En la actualidad podemos decir que los primeros planteamientos han sido rebasados. Sobre todo aquellos que se apuraban a trasladar las hipótesis sociológicas de inspiración weberiana que justificaban el cambio religioso tras la máscara de una supuesta transición de una vida pasada, confinada a la desgracia y desprotección económica, a una ética protestante cargada de un “nuevo espíritu capitalista” que se traducía en un mejor nivel de vida en el interior de las familias de los conversos. Por vida pasada se entiende la transformación por la que se espera pasan los individuos tras la conversión, lo que los conduce a dejar el alcohol, el tabaco y el adulterio (entre otros calificados como “males sociales”). Aspectos tales que según suponían, se reflejaban de manera indiscutible en la economía familiar y que al mismo tiempo, como consecuencia clara del cambio de vida, llevaban a una mejoría económica por encima del resto de la población. Como lo explica Sexton en los datos que presenta para el caso de Panajachel:

The ceremonies are associated with heavy drinking, and with significantly in both San Juan and Panajachel, Protestants drink less than Catholics and seem to lose less time and money because of the ill effects of alcohol. One Protestant informant from San Juan stated, “it does not matter whether Catholics make more money than Protestants. Protestants are more

wealthy because they are free from expensive vices and save more of what they earn” (Sexton, op.cit: 293).

Si bien existen estudios de caso que sustentan dichas hipótesis no se puede desprender de ello que éste sea el único factor capaz de explicar las transformaciones que se experimentan en el ámbito religioso. Como se verá en la exposición de los datos etnográficos, no todas las comunidades pasan por un proceso de transformación económica que implique una notoria mejoría tras el cambio de adscripción religiosa. En el municipio de Todos Santos se puede apreciar un dinamismo de actividades tales como una diversificación de las labores (trabajo asalariado en campos de cultivo, empleo en construcciones como peones, comercio informal, etc) así como una migración constante en busca de trabajo hacia los Estados Unidos y México, actividad que la más de las veces redundan en una mejoría económica en las familias y que es posible de observarse tanto en católicos como entre los evangélicos. En ese sentido, ésta no sería una razón para explicar el incremento de ingresos en la economía familiar como un factor de cambio contundente. Lo anterior se explica en buena medida debido a que el acceso a mejores oportunidades para ascender económicamente se convierte en una posibilidad al alcance de todos, independientemente del credo religioso que se profese.

Para algunos autores la movilidad económica va aparejada de otros fenómenos (ya se ha mencionado líneas arriba), tales como la migración hacia otras partes del territorio guatemalteco, situación que trajo como resultado que los horizontes y expectativas de vida pasaran por procesos de ruptura y readecuación. De este modo, se abrieron espacios de socialización hacia realidades distintas a la propia, lo que provocó muchas veces que el campo de acción de diversas ofertas religiosas tuviese acogida dentro de este sector de la población que incursionaba en el comercio. Sobre este punto algunos estudios realizados por el Secretariado Episcopal de América Central han apoyado el señalamiento de Ricardo Falla quien destaca la importancia del papel jugado por el comercio en algunas zonas de Guatemala, como factor de transformación en los esquemas religiosos tradicionales:

Falla destaca el papel jugado por el comercio como factor desencadenante en la conversión de los nativos costumbristas o tradicionalistas de las comunidad de San Antonio Ilotenango del departamento de El Quiché, en Guatemala, al movimiento Acción Católica.

A través de esa actividad, posibilitada por factores exógenos a la comunidad, los primeros comerciantes rebasaron el marco referencial de su pequeña comunidad y entraron en contacto con el mundo del mercado, su socialización se amplió al tomar contacto con el mundo ladino y, por consiguiente, se amplió el horizonte de sus valores y creencias. Fueron éstos los pioneros del movimiento Acción Católica que gradualmente penetró en San Antonio Ilotenango.

Por su parte, Samandú destaca la presencia protestante en Guatemala por medio del nivel de organicidad e institucionalización que han adquirido, por la utilización cada vez mayor de los medios de comunicación masiva y por la promoción de actividades de desarrollo económico social (Secretariado Episcopal de América Central, 1995: 33).

Como puede observarse, el mayor o menor impacto que tengan las confesiones protestantes dependerá también del área geográfica en la que desarrollen su labor de evangelización así como a las distintas dinámicas internas, tanto políticas como económicas. Otros autores explican el éxito que se observa en algunas áreas del Petén guatemalteco de la siguiente manera:

In summary, the central Petén is and historical has been the sort of area in which, according to Willems (1967), religious missionaries may find succes. Yet the various responses to both Protestant and Catholic missions have been neither uniform across the communities of Petén nor randomized individual matters. Community structure and culture intervene between the individual and his responses to the missions (Reina y Shwartz, 1974: 165).

Sobre este punto los autores señalan de manera más específica que a pesar de ello, las misiones católicas han tenido un éxito relativo, sobre todo en el área central del Petén debido a la ausencia de un control más fuerte por parte de la Iglesia católica. El elemento más importante aquí, de acuerdo con lo anotado Reina y Shwartz, es el de seguir cuestionando las causas que llevan a algunos a convertirse a un credo protestante mientras que otros prefieren mantenerse apegados a su religión antigua.

Protestant and, more recently, Catholic missions have been relatively successful in the central lake region of Petén. This is consistent with the findings of Willems and others the effect that stable rural areas characterized by the absence of great states and strong church controls and the presence of relatively independent cultivators will be receptive to religious experiment. The question here is, why, within such a region, do some people and not others convert? In other words, how many intraregional variations in conversion may be explained? In San Benito we may hypothesize, as in other new frontier towns, people may seek primary ties abandoned by moving to Petén, but this explanation will not serve for the three communities described above. In attempting to explain the empirical situation in the

lake area we will consider community culture, community socioeconomic organization, and multicomunity structure (Reina and Shwartz, op.cit: 185).

Este trabajo señala más adelante que junto con el contexto socioeconómico y político se añaden otros que se derivan de cuestiones de orden familiar o que se desarrollan a partir de procesos transformadores en las comunidades. Sobre ello expresan:

Por último, en el contexto socioeconómico y político de Guatemala, los conflictos sociales al interior de las comunidades, derivados de determinantes socioeconómicas, políticas y familiares, así como la particular situación de incertidumbre e inseguridad que provocó la violencia en el campo, son vistos como posibles condicionantes para el paso de los católicos a la Iglesia Evangélica (Secretariado Episcopal de América Central, 1995:16).

Así pues, otro de los factores de cambio religioso que se han propuesto como elemento importante para explicar las transformaciones religiosas es la variable política. En este caso los estudios que han abordado el tema proponen que en la aceptación de diversos credos religiosos adquiere suma importancia la capacidad de los nuevos cultos de crear una especie de antipoder político-religioso a nivel local. Esto se expresa en una especie de resistencia de las confesiones no católicas frente al catolicismo tradicional imbricado al mismo tiempo con la religiosidad maya. En muchos casos esto ha llevado a conflictos en comunidades entre los grupos disidentes y los que defienden su hegemonía y control político a nivel local. Se supone que tras el cambio de adscripción religiosa se esconden respuestas, como una forma de resistencia, por parte de ciertos grupos frente a las cargas y opresiones impuestas por las autoridades, lo que los lleva a esgrimir un contradiscurso religioso e ideológico que se opone a las formas tradicionales de culto, tendiendo así a debilitar el poder tradicional, dotándolos de un discurso con matices de proselitismo religioso pero también con fines políticos. Otros estudios, sin embargo, han dejado en claro que aunque se supone que los nuevos cultos llegan a trastocar el orden jerárquico, político y social de las comunidades, esto no sucede en todos los casos. Algunas veces se fomentan valores comunes a la localidad, lo que promueve o facilita la difusión de dichas confesiones evangélicas.

El cambio religioso en ocasiones fomenta y contribuye a reforzar lazos de identidad que se han desgastado por diversos procesos y reacomodos tanto a nivel político como de

organización social en estas sociedades, por lo que los credos no católicos pueden fungir como cohesionadores dentro de las comunidades. Lo anterior nos conduce a reflexionar sobre la manera en la que algunas confesiones protestantes históricas, paraprotestantes o aquellas de origen pentecostal, se amoldan a las realidades locales, desarrollando una capacidad adaptativa que les permite servir de cohesión de los lazos identitarios, en tanto elemento capaz de recrear las creencias y costumbres pasadas (deidades antiguas, el apego al vestido tradicional, reorganización de vínculos familiares, refuncionalización del liderazgo en dichas confesiones religiosas etc). En ese sentido podemos hablar de una etnificación por parte de las confesiones religiosas o del matiz vernáculo que adquieren al ingresar a las comunidades, al pasar por un proceso a través del cual los individuos traducen los elementos religiosos (lenguaje ritual compartido) a su realidad indígena, a fin de adaptar sus creencias y prácticas locales con las doctrinas que se adquieren tras el cambio de adscripción religiosa, de tal modo que les permita permanecer culturalmente o bien desechar aquellos elementos que se muestren en franca lejanía con su realidad cotidiana. En ese sentido, la religión mantiene un matiz relevante, pues se sitúa al mismo tiempo como factor de cambio, pero también de permanencia. Si bien por un lado permite la incursión de elementos externos, por el otro mantiene creencias, prácticas y costumbres que incluso podían haber quedado en el olvido.⁸ Dichos procesos de traducción van aparejados con factores de transformación que pueden catalogarse también como elementos endógenos que permiten o posibilitan la difusión, permanencia y arraigo de diversos credos religiosos. Se trata en alguna manera de procesos históricos internos a la sociedad en los que se van ajustando y reacomodando los cambios dentro de una cosmovisión maya.

Como ya se ha hecho mención, gran parte de los estudios sobre el tema han puesto mayor énfasis en los elementos exógenos para explicar el cambio religioso en tanto factores *cuasi* coercitivos que se imponen a los individuos y que fungen como principal factor de cambio social y religioso. Sin embargo, también es importante señalar el papel que juegan estas confesiones, al transformar los planteamientos doctrinales traídos del exterior en algo propio. Al respecto Vázquez apunta:

⁸ Se abundará etnográficamente al respecto en los capítulos VI y VII.

Es digno de consideración el carácter nativo que tienen algunas expresiones religiosas, así como su capacidad para responder y satisfacer las demandas materiales y espirituales de la gente. La mayoría de los estudios realizados en México y Latinoamérica enmarcan a las agrupaciones no católicas dentro del mismo esquema, sin distinguir su papel y lugar en la política, y destacan el elemento exógeno como la única causa de cambio cultural (Vázquez op.cit: 19-20).

De nuevo casi todos estos trabajos fincan su análisis en las creaciones de relaciones sociales que surgen a partir del ingreso de estas denominaciones, siguiendo los esquemas clásicos durkhemianos, al analizar las prácticas religiosas como una creación social que posibilita al mismo tiempo la interacción grupal y reordenamiento de las estructuras sociales (parentesco, y relaciones solidarias) (Ibid: 21-22). Entre todos estos trabajos destaca por su lucidez y claridad el análisis planteado por Manuela Cantón. Para la autora, el movimiento protestante no siempre es protagonista de un resquebrajamiento del equilibrio comunitario, como frecuentemente se tiende a pensar, sino que la más de las veces se vale de coyunturas y reacomodos internos que se gestan en el interior mismo de las sociedades que le dan cabida a este tipo de confesiones religiosas.

Pero lo que ocurre es que el <<equilibrio>> que el movimiento protestante parece llamado a quebrar no es la mayoría de las veces tal equilibrio: allí donde se instalan, los protestantismos aprovechan conflictos de carácter local, conflictos preexistentes, y los recanalizan. Prestan una nueva voz para expresar problemas que comúnmente no son nuevos (Cantón, 1999: 159).

Bajo este argumento podemos decir que todo sistema religioso externo debe pasar por una especie de readaptación de las dinámicas locales a fin de poder mantenerse y hacerse inteligible para la cultura en la que se inserta, adecuándose siempre como parte de las dinámicas comunitarias. En palabras de Cantón, la aceptación de un sistema de creencias “extranjero” pasa por “el reconocimiento de su eficacia para expresar o reducir dinámicas locales” (1999: 160). Así, podemos hablar de “recreación y apropiación” como términos que expresan la relación que se genera entre los actores sociales y las nuevas creencias, “las cuales son manejadas estratégicamente para transformar realidades locales” (Ibid.).

En razón de lo anterior, la reflexión respecto a las causas o motivos que intervienen como factores decisivos en el cambio religioso nos conducen al tema de la identidad. Si

bien se ha señalado en diversas investigaciones el papel de las congregaciones evangélicas para transformar identidades, en otras, el ingreso de diversas confesiones protestantes funciona como eje estructurador de los vínculos de identidad comunitarios, que son recreados en el interior de los templos. De acuerdo con Manuela Cantón, las iglesias son: “una oportunidad para dejar de contemplar a los grupos indígenas como herederos y transmisores de una cultura milenaria y una identidad étnica inamovible” (Cantón, *op.cit*: 161). En el sentido en el que lo expresa, la transformación de las identidades no debe entenderse como la desaparición cultural de los símbolos pasados, sino como la adaptación en el seno de los cambios internos, proyectados de manera distinta, pero no del todo distante de lo propio y de los mecanismos particulares que la generan y reproducen.

También resulta pertinente hacer referencia a los mecanismos de proselitismo que funcionan de diversas maneras como un importante factor de penetración cultural. Como se abordó al principio de este apartado, la penetración proselitista constituye, en palabras de Vázquez, “una forma de penetración cultural con la que se introducen planos que orientan las formas de interacción social...” (Vázquez, 1999: 24). Así pues, la difusión de un credo religioso debe ser vista dentro del marco de las relaciones sociales que se crean o transforman dentro de las localidades en las que tiene cabida en tanto que funge no sólo, como lo señalaban algunos estudios, como elemento “perturbador” de la “armonía tradicional”, sino también como mecanismo válido para resolver “ciertos conflictos y necesidades inmediatas” (Ibid).

La difusión religiosa es, entonces, un aspecto de interacción social donde se entrelazan otros problemas tales como la aculturación, el intercambio simbólico e información de diversa índole en la que intervienen de manera activa, tanto los productores del discurso proselitista como los posibles receptores del mensaje sobre quienes recae, a fin de cuentas, la decisión de optar por una confesión religiosa diferente a la que se tenía (Vázquez, *op.cit*). De algún modo, y dejando de lado posturas funcionalistas tajantes, la religión puede considerarse así, como uno de los motivos organizadores de la cultura dentro de las comunidades y sirve al mismo tiempo como parteaguas para la reflexión y resolución de los problemas cotidianos. Se produce también a través del consenso comunitario, reajustes y tensiones en el interior de las sociedades. Como bien lo apunta Vázquez, “en ese sentido, la difusión pone en movimiento el mensaje religioso a través de fuerzas sociales

que giran en torno a los actores sociales, elementos centrales que la conforman y limitan. Como se puede advertir, lo anterior conlleva presiones, desplazamientos, rupturas” (Vázquez, op.cit: 29). Bajo esta perspectiva, los factores que dificultan la labor proselitista en Latinoamérica son las diversas posturas políticas (sistemas parlamentarios y militares), así como trastocamientos económicos y brotes de violencia, convirtiéndose éstos en características indispensables para comprender la difusión y el cambio religioso (Ibid: 34: checar página).

Resulta conveniente señalar el hecho de que algunos trabajos ponen su atención en demostrar que la difusión religiosa conlleva matices de propagación tanto endógenos como exógenos. Para el caso de países como Guatemala se ha apuntado ya en distintas aproximaciones, la característica local que pronto adquirieron las diversas ofertas religiosas que se injertaron en las localidades, hasta llegar a conformar lo que en la actualidad se conoce como expresiones religiosas de carácter autóctono. De ahí que otro de los factores decisivos en la propagación de la fe evangélica sea el grado de permisibilidad por parte de las iglesias evangélicas para mantener elementos de creencias pasadas sincréticas con las doctrinas de los antiguos y las de la iglesia católica, reformuladas bajo las doctrinas evangélicas (Garrard Burnett, 2005).

Por último, otro factor, que propicia u obstaculiza la aceptación de la fe evangélica por parte de los indios guatemaltecos, se halla en las características especiales de cada una de las iglesias que llevan a cabo acciones proselitistas entre ellos; así, la permisividad y aceptación de rasgos "costumbristas" en la nueva práctica religiosa y la mayor sencillez doctrinal vienen a facilitar la conversión (Sanchís Ochoa, 1998: 76).

Los datos aportados por estas investigaciones muestran los procesos que han llevado a lo que se conoce hoy en día como la “mayanización” de los rituales y cultos evangélicos producidos a través de la toma del poder de las congregaciones por parte de los líderes indígenas, son características que dotan a tales congregaciones de un carácter propio.⁹

⁹ Debido a su importancia, este punto lo he dejado para otro apartado en el que se discutirá sobre la relevancia de la incorporación que las comunidades indígenas han hecho de los principales paradigmas y doctrinas evangélicas, pero que se quedan dentro de un nivel de reflexión que solamente se puede analizar desde la perspectiva de los nuevos actores políticos indígenas dentro del contexto nacional, en tanto que forman parte de una élite maya, alejada de la construcción cotidiana de la realidad.

No cabe duda que la existencia de pastores indígenas ha contribuido a la introducción de rasgos autóctonos en los cultos evangélicos. Sin embargo, no hay que desestimar un hecho: el protestantismo mantuvo desde el principio una actitud mucho más intransigente y radical con aspectos del catolicismo que con las prácticas y creencias de claro origen prehispánico; en el proselitismo que realizan sus miembros se ataca con mayor violencia la fe católica que los rituales de la "costumbre" (Sanchís Ochoa, 1998: 78).

Otro de los factores que se apunta como decisivo para la propagación de la fe religiosa, es el estado de represión violenta que se suscitó con especial particularidad en la década de los ochenta. Pilar Sanchís propone que la violencia desatada al norte del país en el triángulo ixil fue uno de los factores decisivos en la conversión de cientos de indígenas (Sanchís Ochoa, op.cit: 81).

Durante los años más crudos del conflicto, el número de conversiones se duplicó en la zona donde se desarrollaban las acciones militares (triángulo ixil) y el territorio se llenó de iglesias pentecostales, aunque fue más la necesidad de sobrevivir, que el propio convencimiento o el buen hacer de los misioneros, los que llevaron a cientos de indígenas a optar por *refugiarse* en la creencia pentecostal (Ibid: 82).

Según lo afirma esta autora, “la idea difundida desde los altos círculos de poder, de que todo individuo no evangélico era sospechoso de colaborar con la guerrilla, *realizaron el milagro de la conversión*”¹⁰ (Ibid). En términos generales podemos decir que se tenían ideas contradictorias que fueron aprovechadas en diversos sentidos para continuar sumiendo a la gente dentro de un mar de temores y confusiones. Si como se ha dicho, todo no evangélico era sospechoso de simpatizar con la guerrilla, en otros frentes sucedía lo contrario. En suma, tampoco es posible afirmar que el ser evangélico garantizaba la seguridad absoluta, muestra de ello son los otros muchos intentos de resistencia tales como el autoexilio y la migración a diversas zonas del país en busca de resguardo frente a los problemas que aquejaban al país y que no siempre se encontraba bajo el cambio de adscripción religiosa. Hoy en día, los evangélicos en su conjunto siguen siendo minoría frente al catolicismo y las expresiones de la religiosidad maya. De nuevo, las hipótesis construidas para tratar de explicar las conversiones masivas a los grupos evangélicos no dejan de mostrar una infranqueable parcialidad que no termina por agotar las posibilidades

¹⁰ Cursivas mías

de explicación del fenómeno del cambio religioso en Guatemala, mismo que como se ha mencionado, se nos muestra mucho más complejo. Pensar en el terror como la principal vía para entender la conversión y éxito pentecostal, sería negar en cierto sentido la capacidad reflexiva y de resistencia con la que han contado los sujetos a través de la historia, en todos y cada uno de los intentos de evangelización por los que han pasado los pueblos mayas.

Fue precisamente durante esta época que las iglesias evangélicas (particularmente las de corte pentecostal) comenzaron a propagarse de manera importante a lo largo y ancho del territorio. En contraparte, y quizás como respuesta a los planteamientos esbozados anteriormente, considero importante tomar en cuenta el papel de la Iglesia Católica, que también comenzó a centrar su atención en las áreas rurales y desprotegidas de Guatemala convirtiéndose en “uno de los bastiones de resistencia campesina” (Ibid: 56).

En el mismo sentido, existen otras investigaciones que no ponen tanto peso en su análisis sobre la transformación de la escena religiosa guatemalteca en la guerra, sino en la manera en la que la Acción Católica mantuvo las costumbres tradicionales intactas por lo cual el catolicismo pudo, en algún modo, sobrevivir mejor frente a esos cambios. Al respecto señala Martin:

Evans agrees with Earle that there has been little connection between oppressive military violence and Protestant conversion, and adds there has been no connection with the mere fact that for something over a year the regime was headed by the evangelical general Ríos Montt. In line with Earle's analysis, Evans singles out the role of Catholic Action. Where Catholic Action left the fraternities and traditional customs intact, Catholicism survived better. (Indeed, there must be another story here in that fraternities have resented the full imposition of clerical control over a long period). The work of Catholic Action was seen as foreign and alienating in spite of the support it offered to Indian activism and basic education. The parallel with events in the Ecuadorian highlands is striking because in Ecuador it was precisely the disorientation brought about by Catholic agrarian reform in a situation where the pastoral coverage provided by the Church was weak that opened up a space for evangelical conversion. Clearly, in Guatemala reform broke down the boundaries of the sacred, giving the profane an opportunity to pour in. Churches were cleared of pious bric-à-brac, the images declared dead, and intercessions to the saints curtailed. Pentecostalism, however, restored the palpable presence of the sacred, particularly through tongues, and in that respect acted to conserve the sacred. Evans emphasizes (in a somewhat different context) just how thoroughly indigenous is this re-assembly of the sacred. Many Protestant families retain the family altars, though without the image of the Virgin. Evangelical spirituality is thus a form of moral conservation running alongside the break up

of the primal solidarities. Indeed, evangelicalism makes way in part because of the contrast with local Catholic ambiguity about morals (Martin, 2002: 124).

Según se desprende de este análisis, el protestantismo ha jugado un papel importante dentro de las transformaciones culturales que se observan en Guatemala. Por supuesto esto incluye cambios en el catolicismo, en parte también explicables a partir del marco de transformaciones más profundas en el seno de la Iglesia Católica como resultado de los efectos de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM), Medellín (Colombia) (Le Bot, 1985: 135).

Pero como se ha visto, existen otros elementos de análisis para comprender el cambio religioso en países como Guatemala. De acuerdo con lo apuntado por Sanchís, existen factores que posibilitan el acercamiento de los indígenas al protestantismo: la educación que reciben en el seno de estas iglesias y la incorporación de elementos culturales autóctonos serían los principales (Ibid: 80-81).

A estos puntos importantes de análisis se suma el papel jugado por la migración como otro elemento de estudio para comprender el cambio religioso. La búsqueda de mejores oportunidades de trabajo y el impacto provocado por la guerra, trajeron como consecuencia la salida de las comunidades hacia la ciudad, fenómeno que se ha podido observar en casi toda el área centroamericana. Según se desprende de estos estudios, la migración del campo a la ciudad ha conducido en muchos casos al cambio de religión (Secretariado Episcopal de América Central, 1995:74).¹¹

A no dudarlo, uno de los factores que también tiene suma importancia dentro del esquema del cambio religioso es el “aparente” debilitamiento de los planes pastorales y de adoctrinamiento de la Iglesia Católica para mantener a sus fieles. Si bien se han observado intentos arduos por parte de las autoridades eclesiales y de las distintas diócesis por el adoctrinamiento, en ocasiones también se han mostrado apáticos frente a este hecho.

¹¹ La migración hacia países como México y principalmente a Estados Unidos ha sido considerada como uno de los elementos que explican el cambio de adscripción religiosa. Lo anterior se debe en parte a que muchos migrantes llegan a establecerse a Estados Unidos y allí es precisamente donde comienzan a asistir a los cultos religiosos protestantes, para luego traer consigo su nueva creencia a sus comunidades de origen. Sin embargo, en comunidades como Todos Santos esto no siempre ha sido un factor determinante, ya que muchos de los que salen a trabajar rumbo a la unión americana, ya llevan consigo su nuevo credo y quienes retornan rara vez intentan imponer sus creencias, debido en parte a que la comunidad ya cuenta con dinámicas religiosas internas y mecanismos de proselitismo que les proveen sus propias ofertas religiosas.

The problem of the Catholic Church has not been the apathy of its leaders, since it has expanded its organization and revived many of its parishes, some of them through the adoption of the charisma style. It is rather a history of disorganization, dating back to ferocious anti-clerical legislation in the 1870's, so that even today most priests are foreigners and very much concentrated in the megacity area. Obviously dependence on the priesthood as a channel of mediation hampers Catholic efforts. The result is that active Catholics are a small minority and the proportion of active Catholics to active Protestants is . However, the great expansion of evangelical Christianity seems to be over and ceiling reached. The expansion accelerated after the earthquake of 1976, especially in response to assistance offered by Protestant organization and NGOs, but seems to have leveled off with partial returns to relative stability in the 1990s. Curiously the parallel leveling off in Korea has been attributed to the economic downturn, so perhaps expansion in both countries has encountered an upper limit (Martin, 2002: 86).

A lo anterior, es posible agregar el debilitamiento entre las filas católicas pues lo que hoy se observa es el resultado de un proceso de transformación que lleva ya varias generaciones (SEDAC, 1995: 75). En ese mismo sentido, es pertinente señalar que existen otros países donde el fenómeno de conversión responde a factores incrustados en procesos más profundos y con una dimensión histórica que debe tomarse en cuenta.¹²

El caso de Guatemala puede entenderse como el resultado de reestructuraciones de tipo económico, político, social y como parte de todo ello, algunos elementos de cambio religioso en el seno de la sociedad guatemalteca en general (Martin, op.cit. 129-130). Dichos cambios han corrido paralelamente con reordenamientos que se habían dado como un proceso histórico de transformaciones internas. Así pues, lo que hoy se observa dentro del panorama religioso de Guatemala es en gran parte el reflejo de cambios

¹² Entre otras posibles formas de explicar el cambio religioso, se deduce, en términos generales, que la falta de estructura jerárquica al interior de estas iglesias y a su emotividad y exaltación de sus cultos, sirve de punto de partida para comprender su éxito entre las masas populares. Llama la atención también el hecho de que en ese sentido quizás se deba remarcar la “aparente” universalidad del pentecostalismo en tanto fenómeno religioso que se ha expandido alrededor del mundo presentando características similares (Saunders, George, 1995: 325). Incluso aquellas que para el caso de Latinoamérica se consideran indispensables para comprender las transformaciones en el campo religioso tienen paralelismos interesantes en los casos de conversión en países como Italia. Al respecto Cucchiari señala: “Reference to Sicilian shamanic healing as a conversionary experience, although an eccentric use of that term, is deliberate. I hope to suggest in this usage that is legitimate and productive to regard the ritual transformation of individuals in more traditional cultural contexts - rites of passage, crisis rites, ritual exorcism – as conversion experiences, just as it is legitimate and productive to regard religious conversion in a major world religion such as Sicilian Pentecostalism as a special case of ritual transformation. Indeed, historian of religion Evan Zueese has explicitly made this connection in his discussion of the personally transforming character or certain forms of traditional African ritual” (1985:144). (Cucchiari, op.cit: 418).

organizacionales en las estructuras locales. El movimiento indio tal y como se conoce hoy en día, es un reflejo quizás del rompimiento con la “costumbre” que se convirtió en un mecanismo de aculturación, pero, en palabras de Le Bot, de una “aculturación sin ladinización” que fue de la mano con la reactivación de los lazos de identidad, mismo que sirvieron en parte para refuncionalizar algunos mecanismos simbólicos al interior de las comunidades (Le Bot, 1985: 99). Como el mismo autor hace referencia en este punto, “...mientras los sociólogos elaboraban una teoría de la "ladinización", esta ladinización marcó el paso; la indianidad se sostuvo y a veces se reforzó en las regiones más afectadas por los cambios” (Ibid: 99). Bajo estos esquemas analíticos podemos entender el hecho de que, con independencia de los diversos factores que puedan explicar el cambio religioso en las comunidades indígenas de Guatemala, las etnias mayances mantienen un apego a sus costumbres y sistemas de creencias antiguas, ya disfrazadas de un nuevo discurso, ya incluso mediante patrones de conducta amoldados a una doctrina en particular, y a pesar de las transformaciones estructurales del país. El respeto por su marco de creencias y su manera de entender y explicar el mundo en la vida cotidiana, mantiene sus elementos más básicos.

Parece que la creencia en el saber y el poder de los zahorines y que el respeto a la sabiduría de los ancianos no han desaparecido ni siquiera entre los indios convertidos. Las innovaciones religiosas, incluso el pentecostalismo más agresivo, pueden ser parcialmente asimiladas, desviadas y reinterpretadas en la perspectiva de unos sincretismos nuevos. Mientras había podido esperarse que la guerra rompiera por largo tiempo los resortes del renacimiento indígena, todo indica que ha retomado su curso o que, antes bien, presenciamos fenómenos de resurgencia que toman diversos caminos, no exactamente los mismos que los de los decenios últimos, y que a veces pasan por largas desviaciones (Ibid: 102).

Para Le Bot, el ingreso del protestantismo a territorio guatemalteco se debe también a una tensión entre la dependencia y la disgregación indígena, así como en “... un deseo de emancipación que puede ser individual, pero que las más de las veces no rompe las relaciones de parentesco, de vecindad y de comunidad (Ibid: 216). En ese sentido, la “eficacia de la Cruzada del Verbo” “...no se explica en términos de simple imposición o manipulación: encuentra un eco en el seno de la población porque corresponde a una aspiración y suscita o coincide con iniciativas locales” (Ibid: 217).

Por todo lo presentado anteriormente queda claro que el protestantismo y especialmente el eco que ha tenido el pentecostalismo entre los indígenas de Guatemala no debe ser visto únicamente como un factor que trastoca creencias pasadas y como elemento desestructurador de identidades, sino también como factor de cohesión y readaptación de mecanismos de interacción simbólica, lo que en cierta medida viene a llenar un espacio que ayuda, como muchos otros, no sólo a mantener costumbres pasadas y lógicas de pensamiento enraizadas en las prácticas cotidianas, sino también a mantener la posibilidad de conservar esquemas religiosos, lo que quizás sirva para entender y explicar que, tras el éxtasis pentecostal, pueden, y de hecho lo hacen, existir elementos de la mística de la religión maya (Cook, 1997: 90).

Reflexiones en torno a la cosmovisión

Es posible afirmar que el estudio de la cosmovisión ha sido uno de los temas clásicos dentro de las etnografías que se han realizado entre las etnias mayances. Es un concepto que se ha utilizado para tratar de explicar el complejo sistema de creencias que permanece entre los mayas de la actualidad y que ha dado pie a una pléyade de investigaciones que abordan aspectos tales como la religión y las creencias de los antiguos mayas, que se supone, permanecen a través del tiempo y los cambios socioculturales.¹³

De acuerdo con algunas fuentes, el concepto fue acuñado en el siglo XIX y con el tiempo fue sustituido por el de ideología, aunque en términos generales, éste puede ser entendido como el “conjunto de creencias culturales y psicológicas de los miembros de una cultura en particular” (Diccionario de Antropología, 2000: 136). El hecho de haber sustituido el concepto de cosmovisión por el de ideología responde en parte a que los investigadores han ido incorporando la idea de que “no todos los miembros de una sociedad comparten los mismos valores o puntos de vista culturales por lo que la impugnación de dichos sistemas de creencias nunca eran estáticos” (Ibid).

¹³ Para la escuela culturalista norteamericana, estos aspectos fueron vistos como marca de la permanencia *cuasi*-inmutable del pasado prehispánico.

En la actualidad también se le conoce como “visión del mundo” y es un término derivado de la palabra alemana *Weltanschauung*, mismo que ha sido pilar dentro de la sociología de Max Weber, y que se ha utilizado para explicar la manera en la que las sociedades occidentales entendían el mundo y actuaban conforme a esta visión.¹⁴

De manera general es posible sugerir que la cosmovisión ha sido vista como un todo integrador, o que cuando menos mantiene un conjunto de elementos fundamentales para la comprensión de la cultura (cuando se le mira desde fuera), que también funciona como eje estructurador capaz de traducir en la vida cotidiana los misterios del cosmos. En ese sentido, durante mucho tiempo se ha mantenido la tendencia a ver a la cosmovisión como una forma de vida que gira en torno a una serie de elementos estéticos e intelectuales (rituales, artísticos y creencias), pero fundamentalmente de orden religioso, que pueden dar como resultado un sistema de creencias integrado e integrador de la realidad social. Se ha mantenido más o menos la idea de que el verdadero objetivo del antropólogo consiste, no sólo en “registrar una miríada de detalles acerca de un pueblo, sino de mostrar una unidad más profunda que integra los diferentes rasgos de una cultura” (Ibid:139).

Conviene mencionar que la cosmovisión, en tanto herramienta interpretativa y metodológica, contiene dentro de sí misma la idea de que ésta se refiere a todos los niveles de la vida humana y la cultura. Es la forma en la que los hombres interpretan el mundo que los rodea y el cosmos que los contiene. Abarca la vida cotidiana, las decisiones que se toman dentro de las comunidades referentes a la organización política y social, las representaciones colectivas respecto a la moralidad, el cuerpo, la enfermedad y la curación; y, también de manera importante, trata aspectos relativos a creencias tales como el destino del alma (almas) tras la muerte, el lugar de los dioses, los espacios sagrados, los niveles de los cielos, el infierno, el mundo de las ánimas, el mundo de los animales, su relación con los hombres, la naturaleza, etc.,

Dentro de este esquema se ha interpretado la religión en sus diversas maneras de expresarse (en tanto lenguaje ritual), practicarse (en tanto forma de vida diaria) y en las múltiples formas de contarla (narrativas o discursos religiosos). Todos estos niveles en su conjunto operan de manera organizada mediante un engranaje en el que participan los miembros de la comunidad, para ir amoldando, construyendo o eliminando elementos

¹⁴ De ahí se desprende su propuesta de la “Acción social”.

cotidianos, a fin de seguir construyendo sobre sus bases culturales ese gran andamio sobre el que caminan las culturas.

Considero importante señalar que a pesar de que se considera que la cosmovisión abarca todos los niveles de la vida que ya se han mencionado, ha sido común, en algunas investigaciones antropológicas, poner mayor énfasis en aspectos relativos a todo aquello que se vincula con la religión (o más precisamente con la religiosidad indígena). De esto dan cuenta gran parte de las etnografías clásicas que se han escrito para el área maya, y que ejercieron mucha influencia sobre todo en la década de los años setenta y ochenta tales como las de Villa Rojas (1978), Guiteras (1970), Nash (1980), Redfield (1972). No se ha puesto mucho énfasis en señalar la manera en la que el tejido cultural tiende sus hilos hasta amarrar cada uno de los niveles de la vida cotidiana tales como la política, la economía y la organización social en las comunidades estudiadas. Por lo general, se trataban dichos temas pero desvinculando el análisis de la cosmovisión como parte de otro nivel de estudio.

Otro tanto sucede al trabajar con conceptos tales como el de cosmología y cosmogonía, mismos que han sido abordados en ocasiones como sinónimos de cosmovisión. Podríamos decir que si bien dichos conceptos se insertan dentro de la cosmovisión, pues ayudan a explicar fenómenos que se encuentran contenidos dentro del mismo concepto, se refieren a niveles de análisis distintos. En términos muy generales podemos decir que la cosmología se refiere a las “concepciones generales que se tienen sobre el lugar que ocupan los seres humanos en el esquema general de la existencia como las fuerzas que participan en la constitución y generación de ese esquema” (Ibid: 134). Se vincula con el ordenamiento de los seres divinos y su relación con el orden y ritmos de los “procesos cósmicos generales que éstos representan y que tienen consecuencias para la experiencia humana” (Ibid.).

Es común que la cosmología se analice en el contexto de la religión y las creencias de una sociedad dada, así como en sus consecuentes prácticas rituales, aunque hay que mencionar que también son aplicables a “realidades seculares impulsadas por la industria, la ciencia y la tecnología” y al mismo tiempo conllevan actividades cotidianas y el conjunto de ideas de los seres humanos” (Ibid). En ese sentido el valor para el análisis etnográfico del conjunto de niveles contenidos dentro de la cosmovisión y la cosmología radica en que:

Las nociones cosmológicas acerca de las fuerzas creativas y degenerativas que afectan a la existencia humana en el universo son esenciales para comprender la forma en que los seres humanos se orientan en su respectivo entorno. La gente crea y adjudica significación a rasgos relacionados con sus existencia social y su medio físico (Ibid.).

Cosmogonía por su parte, en relación estrecha con la cosmología, se refiere a la manera de concebir el cosmos y trata de dar cuenta del lugar que ocupa el hombre en el tiempo y en el espacio. Así pues, tanto la cosmología como la cosmogonía conforman de manera clara una buena parte de lo que se entiende en los estudios mesoamericanos como cosmovisión, o cuando menos, son parte fundamental para la comprensión del término. De estos conceptos se desprenden reflexiones que tratan de explicar la manera en la que los pueblos mesoamericanos concebían dos aspectos fundamentales dentro del cosmos: el lugar que ocupa el hombre en el universo y, en consecuencia, la concepción que éste tiene del tiempo y el espacio vivido. La importancia del estudio sobre la manera en la que los pueblos mayas actuales conciben el tiempo va más allá de las distinciones ya conocidas entre una disposición temporal cíclica y otra lineal. Su relevancia radica en la manera en la que tales concepciones son puestas en práctica (experiencia vivida) y narradas en el lenguaje cotidiano.

Con base en lo que se ha expuesto en este apartado, resulta conveniente preguntarse sobre la utilidad del término, en tanto herramienta heurística para interpretar las sociedades indígenas actuales, o quizás replantear algunos aspectos que con el paso del tiempo se han dejado de lado. ¿Qué ámbitos dentro de la vida actual abarca la cosmovisión? ¿Cuáles son sus límites en tanto herramienta heurística? En buena parte de los trabajos etnográficos, sobre todo en aquellos que tratan de dar un panorama más o menos coherente de la religiosidad mesoamericana prehispánica, la cosmovisión ha sido tratada como elemento importante para explicar o desentrañar cuestiones relativas a las deidades, el mundo animal, la muerte y vida futura, y, de manera particular, sobre la religión; tema que se podría considerar elemento estructurador de la cosmovisión maya.

En ese sentido, debemos mencionar que el tema de la religión de los pueblos mayas es un poco más complejo debido a que presenta matices distintos a lo que en Occidente se considera religión o lo religioso, distinciones que tienen que ver con dicotomías tales como lo profano y lo sagrado (conceptos acuñados por Durkheim, y que le han dado continuidad

fenomenólogos como Mircea Eliade y Rudolf Otto, entre otros). Como se ha señalado antes, la dificultad para analizar el tema de la religión consiste en que la mayoría de las veces lo hacemos con los lentes que nos ha provisto Occidente, lo que conlleva la tendencia a hacer una distinción entre “lo religioso” y lo “no religioso”, como consecuencia de su íntima relación con los conceptos de sagrado y profano. Sobre este punto Mercedes de la Garza deja en claro que tal acotación es imprecisa, sobre todo porque los mayas no concebían una diferencia clara entre estos dos niveles.

Y como la que nosotros llamamos <<concepción religiosa del mundo y de la vida>> regía su existencia entera, los mayas no distinguieron entre actividades sagradas y actividades profanas, aunque sí encontramos en su pensamiento una clara distinción entre seres, espacios y tiempos sagrados – es decir, poseedores de energías y poderes sobrenaturales – y seres, espacios y tiempos profanos – que corresponden fundamentalmente al mundo humano – (De la Garza, 1998: 9).

No cabe duda que los mayas han mantenido actividades religiosas, o lo que podría visualizarse como una religión, arraigadas en un pasado ancestral (lo cual es inherente a casi todas las culturas) (Ibid: 10) En este punto, y ya que se ha dicho que no existía una distinción clara entre las actividades profanas y sagradas, quizás resulte pertinente preguntarse: ¿cómo definir entonces lo sagrado si no es por su opuesto? ¿En dónde radica lo profano? Esta tensión de sentido religioso se expresaba, por mencionar un ejemplo, en las deidades humanizadas y en humanos deificados, objetos rituales sagrados y de origen profanos, en una relación con la naturaleza que tenía finalidades prácticas de subsistencia, pero que también servían de vínculo con los seres supremos, es decir, elementos que en su conjunto y en un momento determinado servían para presenciar las manifestaciones de lo sagrado (hierofanía). En términos de Turner, podemos sugerir que la “liminalidad” es construida en un momento y deconstruida en el mismo acto ritual, desplazando las concepciones humanas del tiempo y, por ende, de la religión o lo religioso. Es una especie de metáfora- espacio temporal que se nutre de significados con el ritual, pero que se vacía de toda significación por la acción ritual misma. En cierto modo, las respuestas a dichas interrogantes se tornan urgentes debido al afán de las concepciones occidentales que tratan de deslindar estos dos niveles dentro de una sola forma de concebir el cosmos, la religión y la vida misma. Limitar la esfera de acción de lo religioso a la dicotomía de lo profano y lo

sagrado ha llevado a desatinos que tienen que ver incluso con discusiones actuales sobre el cambio y la permanencia cultural, sobre todo porque se tiende a establecer diferencias (por algunos estudiosos del fenómeno religioso) entre lo que es una práctica religiosa y lo que no lo es, soslayando aquellas actividades de la vida cotidiana que dentro del mundo maya actual tienen la misma importancia para el quehacer del hombre. Me refiero a aspectos tales como la organización social en sí misma y las concepciones cotidianas como el trabajo, la política, fenómenos importantes como la migración o el cambio religioso al protestantismo entre las etnias mayas, y en fin, todo lo que comprende esa, llamada también, “visión del mundo”. Es común pensar que ahí donde se encuentren elementos religiosos que podemos rastrear como aspectos de la religiosidad maya pasada, serán considerados como fragmentos de esa cosmovisión y religiosidad del mundo maya mientras que aquellas que, en apariencia, se muestren transformadas bajo el ropaje de discursos religiosos occidentales, se tomarán como prueba de una desaparición de la concepción maya de la religión, el tiempo y el espacio, así como de sus organización social tradicional. Como ya se ha mencionado reiteradamente en este trabajo, es común pensar que al cambio religioso va aparejada también una serie de transformaciones que apuntan a situarse en lados opuestos de la discusión relativa a la “permanencia” o “transformación cultural” de las etnias mayas, específicamente enfocando dichos argumentos dentro de lo que se conoce como el constructivismo y el esencialismo.

Resulta conveniente aclarar, tratando de hacer a un lado cualquier obviedad, que a lo que las interrogantes apuntan es a indagar sobre qué es lo que permanece y qué es lo que cambia. Es claro que la indagatoria etnográfica no deja de mostrar de manera contundente que una gran parte de ese mosaico, también llamado núcleo duro de la cultura maya, permanece hasta nuestros días, sobre todo en lo referente a las prácticas religiosas y creencias “tradicionales”, pero en el que también se hace patente la constante transformación de las costumbres cotidianas más añejas. Mi postura al respecto radica en señalar que las distintas transformaciones que se observan hoy en día al interior de la cultura de las etnias mayances es el producto de procesos históricos cargados de tensiones, resistencias y cambios pero también de permanencias importantes para lograr la sobrevivencia como cultura. El auge de las diversas denominaciones protestantes es una forma más de persistir bajo el ropaje y discurso de ideologías religiosas que se han tratado

de imponer a los pueblos mayas, pero que igualmente han sido traducidas al lenguaje cotidiano y ritual de los pueblos mayas mediante una nueva (aunque no por eso menos “maya”), escritura de la historia. Respecto a este punto, comparto el análisis que hace López Austin cuando nos dice respecto a la religiones indígenas actuales que “... no son, evidentemente, una mera versión del pensamiento y de las prácticas prehispánicas; pero, pese a la fuerte influencia del cristianismo, forman parte de la antigua tradición mesoamericana” (López Austin, 1994: 11). Bajo este mismo argumento y pese a que el autor no hace referencia directa a ello, las denominaciones protestantes, así como las de origen pentecotal, también forman parte de esa antigua tradición mesoamericana, imbricada dentro de un complejo lenguaje simbólico y ritual que ha permitido sintetizar tanto la tradición mesoamericana, como aquellas de influencia católica y evangélica. En otras palabras, las confesiones no católicas, dentro del contexto maya que les da cabida, no conllevan a la negación, abandono o pérdida cultural sino que vienen a sumarse a ese tejido que conforma la religiosidad de los pueblos indios mediante la constante readecuación de los elementos en los que se originan.

En el mismo orden de ideas, el autor nos deja en claro que las religiones indígenas que observamos actualmente no deben considerarse como “expresiones decadentes” de la antigua religión mesoamericana pues se trata de productos nuevos. Sobre ello nos aclara:

De entrada es necesario establecer que no se parte de la idea de que las actuales religiones indígenas son expresiones - y mucho menos expresiones decadentes- de la antigua religión mesoamericana. Son religiones nuevas, diferentes, coloniales, constituidas a partir de la antigua religión mesoamericana y del cristianismo. Sin embargo, no se identifican ni con una ni con otra de sus fuentes. Son productos de una intensa y dura vida colonial que lleva ya cinco siglos de existencia (Ibid: 12).

Más allá de continuar apuntalando concepciones académicas respecto a la religión de los mayas tratándolas como sincréticas o yuxtapuestas, se pretende mostrar la cosmovisión de los mayas pentecostales, protestantes históricos y católicos (en sus diversas vertientes) como un todo dentro de ese gran mosaico religioso actual de los mayas mames de Todos Santos. Para fines metodológicos se hace necesario en ocasiones entrar en distinciones doctrinales, discursivas y rituales, pero en el fondo se trata de enfatizar la manera en la que se mantienen elementos de la religiosidad maya, a pesar del cambio de adscripción religiosa. En esta investigación se analizan aspectos ya tradicionales cuando se

habla sobre la cosmovisión de los mayas tales como el tiempo, el espacio, las deidades, los animales sagrados, la muerte y la vida, pero desde la explicación de los nuevos creyentes (incluyendo a protestantes, católicos y costumbristas) y desde lo que se supone es su “nueva vida”. Dentro de estos elementos de análisis he tomado en cuenta aquellos aspectos importantes para la vida de los mayas actuales tales como la política, organización social, la migración y sobre todo la forma en la que los individuos entienden y explican las transformaciones religiosas, a través de un proceso reflexivo, tomando elementos de su historia, de la tradición, de la palabra de los antiguos, aun cuando esto no armonice siempre con los discursos de su nueva confesión religiosa. En otras palabras, se trata de mostrar la manera en la que los individuos conciben la religión, la conversión, la salvación y sus “nuevas” doctrinas, pero solamente como un pretexto para adentrarnos en lo que los actores mismos conciben como la costumbre y sus creencias antiguas y presentes, enmarcando estos ámbitos dentro de lo que consideramos como parte de la cosmovisión maya. Lo que se nos presenta no es un conocimiento fragmentado de su cosmovisión sino un sistema de creencias que se nutre y retroalimenta con las distintas vertientes religiosas, que contiene y busca un sistema de creación de sentidos, a fin de continuar explicándose a sí mismos su quehacer frente a ese cosmos sagrado, su geografía y su actividad en la vida diaria. En ese sentido, López Austin nos dice que la cosmovisión debe entenderse como:

... un conjunto estructurado de sistemas ideológicos que emana de los diversos campos de acción social y que vuelve a ellos dando razón de principios, técnicas y valores. Su racionalidad se enriquece al operar en los distintos campos de acción social. Como la cosmovisión se construye en todas las prácticas cotidianas, la lógica de estas prácticas se traslada a la cosmovisión, la impregna (Ibid: 16).

Así, podemos decir que la religiosidad de los mayas actuales se nos muestra como un complejo entramado de versiones sobre la religión y el mundo, enmarcadas dentro de diversos discursos, tomando siempre como punto de partida sus tradiciones y cultura, que si bien se ha ido transformando, lo ha hecho como un proceso interno que rebasa las ideologías religiosas y políticas impuestas, y que posibilita el cambio mediante una

dinámica cultural de manufactura endógena que se ha venido dando a través de la historia y seguirá sucediendo, con independencia del credo que se profese.¹⁵

Así pues, el cántico lastimoso de los pentecostales no es menos tradicional que el de los peregrinos católicos, ni las inflexiones glosolálicas se encuentran menos inscritas dentro las estructuras lingüísticas de la cosmovisión maya compartidas de igual manera por las plegarias del chamán o el sacerdote católico cuando pide por el bienestar de una persona. Su relación con la naturaleza lo vincula con espacios sagrados arraigados desde antiguo al igual que los sitios a los que se dirigen los costumbristas para ofrendar a sus deidades. En cierto modo, conviven y comparten esos espacios y tiempos míticos dentro de la comunidad. Narran su historia con distinta voz, pero al final nos hablan de lo mismo, de su afán por permanecer a pesar del cambio y de los designios y atropellos en la vida diaria a consecuencia del tiempo y espacio vivido.

En este apartado he tratado de presentar de manera general una forma de entender el protestantismo histórico, el pentecostalismo y la variedad de ofertas religiosas que han surgido y que se han creado como un producto de las cosmovisiones mayas. En ese sentido, miro al protestantismo como un elemento religioso que forma parte ya intrínseca de la religiosidad indígena, así como la “tradicional”, que ha sido sembrada ya desde antiguo, por lo que resulta válido observarla con una mirada desde la permanencia en tanto parte indisoluble de la religiosidad mesoamericana tradicional, junto con la gran variedad de creaciones actuales.¹⁶ Es una de sus múltiples formas de expresión pero que se basa en un significado profundo que se expresa en el lenguaje de los antepasados. No responde a una moda, aunque se le quiera ver de ese modo. En el fondo, lo que este trabajo quiere abordar es el reflejo de la religiosidad indígena tradicional y su cosmovisión en la sociedad

¹⁵ En su estudio realizado sobre los q'ekchies, Cabarrús señala atinadamente sobre la permanencia de ciertas instituciones tradicionales por encima de las diversas doctrinas religiosas que: “El *aj tuul* decíamos que *cristalizaba* los valores así llamados *tradicionales*, a esto, con todo, se añade una *actualización* continua de los mismos. Esta *actualización* o *llevada a término* la establece con un grupo de *adeptos* de manera directa. Como ya decíamos antes, hay en todas las aldeas un *remanente* que no es absorbido ni por protestantismo, ni por el grupo de delegados, y a veces ni aun por los partidos políticos. Este grupo constituye los adeptos de los *aj tuuleb'* y de los *iloneleb'*, y seguramente es allí donde se pueden encontrar las nuevas vocaciones para mantener este tipo de institución todavía vigente “ (Cabarrús, 1998: 82-83).

¹⁶ Se abundará sobre este aspecto en los capítulos VI Y VII.

moderna que la absorbe y repele al mismo tiempo. Más allá del estudio del cambio religioso y del cambio cultural, lo que se trata es de observar las huellas de una religiosidad del pasado, en las llagas del presente protestante. Marcas que se han formado en la cultura como resultado de esos constantes y tenaces intentos por permanecer, de hacer propio aquello que la “modernidad” y los “procesos actuales” les han tratado de imponer como algo nuevo. En esta investigación se propone estudiar la cultura de los mames de Todos Santos pero desde la mirada de los conversos al pentecostalismo y las iglesias evangélicas. El concepto de cosmovisión es tan amplio como complejo, por lo que pudiera parecernos todavía ambiguo. Sin embargo, aun hoy en día son escasas las reflexiones con las que contamos para tratar de entender esa lógica que estructura el pensamiento y cultura de las etnias mayances. Este es un acercamiento a dicha complejidad, pero desde la óptica que nos provee la religiosidad actual de los mames de Todos Santos. No pretende ser en modo alguno “la respuesta” a las múltiples interrogantes que surgen cuando se habla de cosmovisión, sino en todo caso, una reflexión que quiere sumarse a las preguntas ya planteadas, a fin de seguir cuestionando aquello que (a falta de otro término) hemos denominado “cosmovisión maya”.

CAPÍTULO III

APROXIMACIONES TEOLÓGICAS AL PENTECOSTALISMO

Pentecostalism, in my view, will play a prominent role in the next millenium's Christian vision Clearly Edward, 1997: 15.

La intención central de este capítulo es hacer una exposición general de algunas de las doctrinas pentecostales, partiendo de la reflexión teológica que las sustenta. Como segundo objetivo busca explicar cuáles son los fundamentos dentro de las creencias pentecostales heredadas del protestantismo histórico, a fin de poder entrever las fisuras que permiten que las doctrinas de los grupos evangélicos sean aceptadas, refuncionalizadas y, finalmente, incorporadas a la realidad local en determinadas comunidades indígenas.

Con el objeto de lograr lo anterior, se debe dejar en claro que tanto el catolicismo (heredado como práctica religiosa de sus antepasados), así como las corrientes evangélicas (protestantismo histórico y pentecostalismo) y las distintas formas de expresar la religiosidad indígena, se estructuran de manera tal que cada uno de estos niveles – generadores de sentido - funciona dentro de la vida cotidiana como un medio para expresar conocimientos pasados y presentes a través de su práctica e interpretación. Forman parte del abanico de posibilidades con el que cuentan los individuos para poner en funcionamiento su *religiosidad cotidiana*. En ese sentido, se pondrá énfasis en los paralelismos, ya en el nivel doctrinal, ya en el de las prácticas o expresiones religiosas, en tanto que son susceptibles de observarse como parte fundamental de un “lenguaje ritual” que se nos presenta como un medio de comunicación capaz de transmitir y mantener códigos culturales dentro de un contexto religioso, pero cargado al mismo tiempo de significados sociales.

No se trata de presentar una exégesis a la manera de la teología de la liberación sobre la inculturación de la teología cristiana por parte de los conversos, sino de un esfuerzo por tratar de entender cuáles son los mecanismos que permiten el diálogo entre una tradición pentecostal que se concreta en el ritual y el discurso de conversión, junto con

la tradición y práctica religiosa maya (catolicismo folk y “la costumbre”), fincada en el apego a sus expresiones religiosas externas (rezos, peregrinaciones, fiestas tradicionales, creencias mayas) y objetos rituales (iconografía religiosa, uso de escapularios, agua bendita, etc). En consecuencia, en este apartado se tratará de exponer brevemente la doctrina pentecostal así como sus raíces teológicas históricas, con el fin de poder establecer ejes de lectura sobre la cosmovisión de los pentecostales mayas de la comunidad en cuestión. Se trata también de ubicar puntos de comparación entre una creencia y otra, para así poder entrever la manera en la que las doctrinas pentecostales son cambiadas o transformadas desde la realidad de las creencias mayas de los mames de Guatemala en Todos Santos.

Dentro del contexto de esta investigación y como se ha señalado en reiteradas ocasiones, es preciso señalar que el éxito de las denominaciones pentecostalistas se ha visualizado desde diversos referentes, (económico, ambiental, difusión cultural, refugio de masas, etc.). De manera particular, diversas teorías han hecho hincapié en la capacidad que muestran dichas confesiones religiosas para adaptarse a las realidades locales. En este trabajo se quiere señalar la importancia de observar al pentecostalismo como una religiosidad ritualizada y sacramentalizada en los términos y concepciones más generales de estas doctrinas (me refiero aquí a la capacidad de valerse de objetos rituales y manifestaciones religiosas externas para hacer tangible y sensible la presencia de lo divino). En ese sentido, me adelanto a afirmar, que más que una “flexibilidad” por parte de las denominaciones pentecostales para adaptarse a las realidades locales (como ya se ha discutido en capítulos anteriores), lo que se nos presenta es la manera en la que los individuos “tornan” flexibles las doctrinas del pentecostalismo, no solamente amoldándola a su realidad sino esbozando argumentos que consolidan, sustentan y brindan respuestas a sus interrogantes teológicas y prácticas dentro del marco de su vida cotidiana. Nos distanciamos así de la fórmula que se maneja en la actualidad para entender a la religión, partiendo de la distinción entre lo que se supone que ésta “es” y lo que “hace”; y nos centramos en mostrar lo que los individuos “hacen” con la religión para poder así definirla como producto de la creación multiforme y variopinta de la inventiva de los actores sociales. Bajo esta perspectiva es posible sugerir que la religión (en su contexto indígena por supuesto), se convierte así en un medio a través del cual se mantienen patrones,

esquemas y estructuras simbólicas heredadas de la religiosidad maya que posibilita la convivencia con las doctrinas adquiridas tras el cambio de adscripción religiosa.

En este punto conviene aclarar no se debe pensar que tales mecanismos adaptativos son un fenómeno nuevo. El reacomodo de patrones religiosos traídos del exterior dentro de las concepciones mayas, ha tenido continuidad, en tanto una forma de resistencia cultural, desde la primera evangelización. En ese sentido es posible afirmar que las denominaciones pentecostales basan parte de su éxito en hacer concreto aquello que las iglesias históricas habían, obligado a mantener oculto y que se guardaba debajo de sus doctrinas religiosas: hacer posible el retorno a lo tangible, rescatar la posibilidad de “tocar el manto de Jesús”.¹ No es que las iglesias históricas hayan negado la existencia de este tipo de expresiones de lo sagrado, pero en cierto modo se mantuvieron ocultas hasta la llegada de las congregaciones pentecostales, las cuales exaltaron el papel del Espíritu Santo a través de sus manifestaciones “externas” y “visibles”.

A fin de comprender mejor cuáles son los hilos con los que se teje y argumenta la estructura doctrinal del pentecostalismo, es necesario hacer una breve revisión de algunas de las doctrinas básicas de las iglesias pentecostales. Como se tratará de explicar en este apartado, el eje de sobre el que se construyen las doctrinas del pentecostalismo, nacen a partir de una fragmentación de sentidos del corpus doctrinal heredado tanto del protestantismo histórico como del catolicismo.

Los fundamentos teológicos del pentecostalismo

El pentecostalismo es una vertiente del cristianismo que surge en los Estados Unidos a principios del siglo XIX como una especie de avivamiento (“revival”) religioso. Se le ha caracterizado, cuando no definido, a partir de una de sus doctrinas principales: la glosolalia o don de hablar en lenguas. Una buena parte de los estudios críticos sobre el pentecostalismo (ya sean sociales o teológicos) han puesto su énfasis en señalar al

¹ Aquí hago referencia al pasaje bíblico en el que se narra la manera en la que una mujer que padecía de flujo sanguíneo, queda sana al tocar el manto de Jesús (Mt. 9: 20-22). Este pasaje ha sido utilizado para explicar la capacidad de los medios tangibles para transmitir la “gracia” de Dios.

pentecostalismo como una práctica religiosa basada en esta doctrina, dejando de lado tanto el *corpus* doctrinal que lo conforma como a las tradiciones religiosas de las que surge. Con el paso del tiempo comenzó a influir de manera decisiva en las denominaciones evangélicas que conocemos hoy en día. Como se ha mencionado líneas arriba, es un error frecuente pensar que la glosolalia (capacidad de hablar en lenguas angélicas)², es doctrina exclusiva de las congregaciones de tipo pentecostal. La capacidad para hablar en lenguas como regalo divino o sello de Dios es posible encontrarlo tanto en los santos católicos como en los protestantes históricos, ya que debe entenderse como una experiencia religiosa que concede al hombre la posibilidad de tener contacto directo con lo divino a través de este medio.³ El surgimiento de dicha doctrina ya lo podemos observar en Norte América, particularmente entre los grupos denominados “shakers” y los mormones del siglo XIX. Pero a pesar de compartir la característica del hablar en lenguas, estas tradiciones religiosas se encuentran alejadas del pentecostalismo (Donald, Dayton, 1991:3). De acuerdo con lo planteado por Dayton, centrarse única y exclusivamente en la doctrina de la glosolalia impide o dificulta una exégesis sistemática del movimiento:

En segundo lugar, concentrarse de esta manera en la glosolalia por parte de intérpretes del pentecostalismo impide una adecuada comprensión al interpretar las pretensiones ahistóricas de quienes sostienen que el pentecostalismo surgió de la nada alrededor del año 1900, en una pequeña escuela bíblica en Topeka, Kansas, bajo el liderazgo del evangelista del Movimiento de la Santidad (“Holiness Movement”), Charles F. Pharnan; o bien que surgió doce años más tarde en la misión entre los negros de la calle Azusa en Los Ángeles, según la credibilidad que se confiera a una u otra afirmación (Dayton, 1991: 4).

² Se entiende por lenguas angélicas a la capacidad de articular sonidos que “se supone”, son producidos por milagro del Espíritu Santo, mismas que transmiten el mensaje de Dios y que solamente pueden ser comprendidas mediante la interpretación de algún creyente que tenga el don de interpretar y de profetizar. Así, las lenguas angélicas, nos remiten por su naturaleza a un lenguaje divino.

³ Pareciera ser que cuando se reflexiona sobre este tipo de creencias se deja de lado el conocimiento del corpus doctrinario de la Iglesia Católica, que en tanto institución mayor del cristianismo también guarda en el seno de sus creencias, la manifestación del Espíritu Santo como una posibilidad de expresar lo divino a los hombres. En otras palabras, no se debe ignorar el hecho de que la Iglesia Católica ha contemplado dentro de sus doctrinas la posibilidad de que un ser humano pueda hablar en lenguas, sanar enfermos, tener visiones o poseer cualquiera de los dones del Espíritu Santo que tanto se han atribuido a los movimientos pentecostales. De hecho, en distintas épocas de la historia el panteón católico con sus santos han tenido manifestaciones diversas que prueban la existencia de los dones del Espíritu Santo tal y como se lo plantea el pentecostalismo. Lo cual nos sirve para entender el éxito que han tenido en las últimas décadas los movimientos de Renovación Carismática entre los católicos, quienes se asemejan a los grupos pentecostales en sus prácticas religiosas (canto, danza, glosolalia etc.) precisamente por que dichas doctrinas no les son ajenas.

En otras palabras, la convergencia en una sola práctica religiosa o doctrina compartida no puede ni aglutinar a todas las religiones que la practican ni tampoco puede ser capaz de explicar los fundamentos teológicos y doctrinales que sirven de base al pentecostalismo.

El problema para entender la preponderancia que se ha tenido la doctrina de los dones del Espíritu Santo quizás radique en el énfasis que históricamente se le ha dado a las tres personas de la Trinidad como doctrina fundamental dentro de la lógica sobre la que se construye la reflexión teológica cristiana.⁴ Si nos remitimos a la historia del origen y conformación teológico-doctrinal del pentecostalismo encontraremos sus raíces en la iglesia metodista (Protestante de origen histórico) que floreció en los Estados Unidos. Resulta necesario mencionar que existen diferencias y matices culturales en cuanto a las manifestaciones o expresiones religiosas (tanto del pentecostalismo latinoamericano como el anglosajón), así como el que pueda darse en otro contexto geográfico. Para el caso que nos toca podemos decir que, en términos generales, las investigaciones sobre el pentecostalismo latinoamericano han señalado que existen dos características fundamentales para comprender a este tipo de denominaciones religiosas: por un lado el rescate del valor personal e individual por encima de lo estructural o colectivo (en este caso se hace referencia a lo denominacional) y por el otro, el valor que se le otorga a la experiencia espiritual por encima de la articulación teológica.

Una vez que hemos ubicado sus particularidades, podremos comenzar por señalar que el centro de la estructura doctrinal del pentecostalismo se construye a partir de sus cuatro bases o pilares teológicas: “Jesucristo como salvador, bautizador con el Espíritu Santo, sanador y Rey que vendrá otra vez”. En algunos casos el orden de la fórmula se

⁴ Aun cuando todas las iglesias cristianas hayan conservado el dogma de la Trinidad tal y como lo dicta el catolicismo, si podemos observar el hecho de que algunas iglesias dentro del cristianismo tienden a privilegiar en determinados momentos históricos, una de las personas de la Trinidad. No hay que olvidar el cristocentrismo de la Iglesia Católica como de algunas protestantes históricas. A estas se le añaden aquellas de corte pentecotal de las cuales ya conocemos su énfasis puesto en el Espíritu Santo.

puede alterar pero no pierde por ello su trascendencia y eficacia dentro de la estructura doctrinal: “Jesucristo salva, sana, reina y viene”.⁵

En cada contexto sociocultural se pueden observar los matices o adaptaciones que han sufrido estos puntos básicos, pero la discusión, construcción teológica y doctrinal han partido de estas bases para construir sus reglas de fe. A pesar de que se ha probado la validez de este patrón como elemento que origina, y sobre el cual se construye la teología de las iglesias pentecostales, también se debe decir que este tipo de doctrinas se encuentran presentes en otras tradiciones cristianas, anteriores y posteriores al surgimiento del pentecostalismo. Como el mismo Dayton lo menciona:

Debemos admitir de inmediato que todos los elementos del patrón de los cuatro puntos aparecen por separado o en diversas combinaciones en otras tradiciones cristianas. Aun el patrón completo de los cuatro puntos está de alguna manera anticipado, por ejemplo, en el <<evangelio de los cuatro puntos>> de A.B. Simpson, fundador de la Alianza Cristiana y Misionera de fines del siglo XIX, quien hablaba de Cristo como el <<Salvador, Santificador, Sanador, y Rey esperado>>. Pero el surgimiento de este patrón es, de hecho, el último paso en el complejo proceso de desarrollo que culmina en el pentecostalismo (Dayton, 1991: 9)

Como se desprende de la lectura de esta cita, no es posible afirmar que la creencia en Jesucristo como Salvador, Santificador, Sanador y Rey no se encuentre en otras tradiciones religiosas o en brotes confesionales más tempranos, aunque en este caso (durante el desarrollo del pentecostalismo), estos cuatro puntos irán dando forma a su estructura doctrinal.

Si bien es conocido el énfasis que las denominaciones protestantes históricas ponen en conservar una hermenéutica bíblica a través de la lectura del apóstol san Pablo, los movimientos pentecostales lo han hecho tomando como referencia principal de interpretación el evangelio según san Lucas, especialmente por la manera en la que narra el libro de los Hechos. Sin embargo, Dayton hace una acotación interesante al modelo de análisis hermenéutico pentecostal en el que nos dice: “Pero cambiar los textos paulinos a

⁵ Ésta fórmula ha sido considerada por movimientos posteriores, como el fundamento de las creencias del así llamado Evangelio Completo o “Full Gospel”.

los de Lucas es cambiar de un género literario a otro, de un material didáctico a un material narrativo. Los textos narrativos son difíciles de interpretar teológicamente” (Ibid: 10-11).

Según esta interpretación, el relato del Libro de los Hechos es sin duda una narración que debe ser tomada de manera literal, es decir, que los milagros que suceden a consecuencia de haber recibido al Espíritu Santo por parte de la Iglesia primitiva, deberán repetirse en todos los tiempos de la historia por los que ha atravesado la Iglesia de Cristo como medio privilegiado de purificación (Ibid: 11). En ese sentido, el pentecostalismo se ubica dentro de una tradición de “hermenéutica subjetivista” (Ibid). El giro histórico del pietismo hacia la hermenéutica subjetiva, se debió en parte al énfasis puesto en trasladar el drama de la experiencia humana (su historia dentro de un perfil escatológico cristiano) en lo que vendrían a interpretarse posteriormente como las “dispensaciones” de la humanidad. De manera general podemos decir que éstas son tres fundamentalmente: la dispensación del pecado, la de la ley y la de la gracia.⁶ Se supone que tanto la creación como la caída y la redención debe vivirse de manera individual en cada creyente (Ibid). Otras tradiciones religiosas ya habían utilizado también las Escrituras para explicar elementos del Antiguo Testamento y aplicarlas como modelos retóricos o recursos literario metafóricos para hacer claros los misterios teológicos de la salvación personal. Sin embargo, como se ha mencionado en párrafos anteriores, la manera peculiar de leer el Nuevo Testamento y las manifestaciones del Espíritu Santo entre los discípulos será una de las principales características de estos grupos religiosos. Al respecto nos dice Dayton:

Este análisis capta la afirmación central del pentecostalismo , e indica por qué lleva el nombre que tiene. La forma peculiar que tiene el movimiento de leer las Escrituras lo lleva a la conclusión de que, al igual que en la iglesia primitiva, el creyente moderno se convierte en un discípulo del Señor Jesús y recibe la plenitud del bautismo del Espíritu Santo en acontecimientos o “experiencias separadas” (Ibid)

De manera general se puede afirma que la creencia en los dones del Espíritu Santo en tanto doctrina del cristianismo no son privativas de los movimientos pentecostales y que históricamente han tenido mayor presencia unos por encima de los otros. De acuerdo con la

⁶ A su vez, algunas tradiciones religiosas subdividen las tres grandes dispensaciones de la siguiente manera: inocencia, consciencia, gobierno humano, promesa, ley, gracia y reino (este último se refiere a la segunda venida de Cristo o la instauración de su reino).

tradición de las denominaciones pentecostales el énfasis de los dones del Espíritu Santo descansa solamente en tres de ellos: la glosolalia, la sanidad divina y la profecía. Sobre este punto existe una variedad de interpretaciones. Tomando en cuenta las referencias bíblicas, los dones del Espíritu Santo pueden ser más que los tres mencionados anteriormente. Entre algunos de ellos se encuentran el don de la profecía, el hablar en otras lenguas, la sanidad, pero también la hospitalidad, el discernimiento de espíritus, la intercesión por los santos y el martirio (Rom, 12: 6; 1ª Cor, 12: 3; Ef, 4: 7-13, Stg, 1:27). El énfasis puesto por los grupos pentecostales en sólo tres de ellos, responde a que su interpretación se hace desde la lectura de pasajes como el de Marcos 16: 15,⁷ dejando de lado otros versículos bíblicos que hacen referencia a la diversidad de dones del Espíritu ya señaladas.⁸

En general se puede afirmar con relativa certeza que gran parte de los estudiosos del pentecostalismo no dudan en señalar los orígenes del metodismo como parte necesaria para comprender también el nacimiento de la doctrina pentecostal. Sobre este punto Martin acota:

In almost all these ways Pentecostalism is an extension of Methodism and of the Evangelical Revivals (or Awakenings) accompanying Anglo American modernization. However, it inclines more to the American than to the British way because British Methodism ran into an upper ceiling of established religion which blunted it, whereas in the USA Methodism was merely self-limiting in ways to be indicated later. Methodism can be seen, in terms of the suggested sequence of downward mobilizations, and of the groups to which it appealed, as in every way intermediate. It traveled in the ambit of a mobile society, a global movement prior to globalization, above all on the American frontier but also on the British frontier in Africa, Asia, and the Pacific Islands (Martin David, 2002: 7).

Lo anterior se debe en buena medida al hincapié puesto en los cuatro puntos del patrón de doctrina pentecostal que ya se ha visto en líneas anteriores y que también se generaron en el seno de movimientos relacionados con la doctrina del metodismo. A pesar de ello existen diversas posturas respecto a esta afirmación. Algunos autores consideran

⁷ El pasaje dice: “ Y les dijo: —Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura. El que crea y sea bautizado, será salvo; pero el que no crea, será condenado. Estas señales seguirán a los que creen: En mi nombre echarán fuera demonios, hablarán nuevas lenguas, tomarán serpientes en las manos y, aunque beban cosa mortífera, no les hará daño; sobre los enfermos pondrán sus manos, y sanarán.

⁸ Tan sólo en la versión Reina Valera existen cerca de 56 referencias sobre el tema de los dones del Espíritu Santo.

preciso remontar los orígenes del pentecostalismo y su doctrina a sus raíces católicas o anglo católicas, donde se habla de una confirmación del Espíritu y la salvación del hombre (Dayton, op. cit: 18).

Resulta interesante comparar en este punto la doctrina católica referente a su estructura sacramental y la manera como las denominaciones pentecostales retoman el sentido que se le ha dado históricamente al papel de los sacramentos, en tanto regla institucionalizada que busca ordenar la relación del hombre con lo divino a través de estos medios físicos o tangibles.

Considero importante entonces revisar de manera general algunos de los significados teológicos que parten de una reflexión intelectual, pero que al mismo tiempo se reconfiguran en el nivel de la práctica religiosa. La importancia de un acercamiento de este tipo radica en que nos ayuda a comprender la manera en la que se amoldan históricamente las creencias y doctrinas institucionalizadas, al mismo tiempo que deja al descubierto la manera en la que determinadas particularidades doctrinales heredadas de un sistema religioso, aun cuando se niegue, resurgen vestidas de diversos ropajes para mantener elementos rituales simbólicos que se encuentran no sólo en las distintas vertientes del cristianismo sino en las tradiciones religiosas no occidentales.

La Iglesia Católica tiene siete sacramentos: bautismo, confirmación, confesión (hoy reconciliación), comunión, matrimonio, orden sacerdotal y extremaunción (hoy unción por los enfermos). Tras el cisma de la Iglesia Católica en el siglo XVI, el protestantismo estructuró su argumento anti-católico basándose en la idea fundamental de privar de algunos de los atributos (respecto al cobro indiscriminado de indulgencias) que tenían los sacerdotes, obispos y especialmente el papa. Es en ese sentido que muchas de las doctrinas del protestantismo adquieren una dimensión particular a partir del cual podemos comprender las causas sociales de el más grande de los cismas de la Iglesia católica. En primer lugar, se puede observar que el protestantismo histórico acaba principalmente por eliminar aquellos sacramentos que otorgaban algún poder a los sacerdotes en tanto agentes reguladores (coercitivos) de la fe religiosa. Esto justificará la visión protestante a través de la cual se desprende la idea de que el hombre tiene la capacidad de acercarse a Dios sin la intervención de un guía espiritual humano o líder religioso y sin ninguna ayuda exterior (objetos rituales). Es decir, la idea de que los seres humanos se relacionan de manera

directa con Dios, se fundamenta en el “descubrimiento” bíblico de Lutero “El justo, por la fe vivirá” (Rom 1:17). A este texto se le añadieron otros pasajes bíblicos, de clara inspiración paulina, que pusieron sobre la mesa de la discusión de teólogos, cuestiones relativas al papel de la gracia⁹ en tanto medio privilegiado y único para obtener la salvación del alma mediante el perdón de los pecados: “Porque por gracia sois salvos por medio de la fe, y esto no es de vosotros, pues es don de Dios” (Ef. 2:8).¹⁰ Bajo estos referentes escriturales sobre el contundente papel de la gracia como única vía para acceder a la salvación y otros dones divinos, así como la incapacidad de los seres humanos para servir como guías espirituales, se dejaba la relación con Dios relegada a la voluntad individual de cada persona. En ese sentido, podemos entender el hecho de que se hayan quitado del *corpus* sacramental protestante, la confesión, la comunión (entendida desde la práctica protestante como sacramento por medio de la consubstanciación, frente a la transubstanciación católica)¹¹ y el orden sacerdotal, manteniendo durante algún tiempo aquellos en los que no resultaba imprescindible la dirección de un guía espiritual (bautismo, matrimonio y los santos óleos).¹² Lo anterior demuestra cómo se desprende el protestantismo de la estructura sacramental católica, pero al mismo tiempo, la manera en la que se perfila la teología reformista como guía de esta nueva vertiente cristiana hacia una religiosidad basada en el individualismo y en el rechazo de elementos simbólico rituales tangibles que “entorpecieran” la relación de Dios con los individuos. Así pues, el protestantismo comenzó a distanciarse de la práctica de una religiosidad basada en los sentidos, para dar prioridad a la experiencia interior de cada sujeto, la cual rechaza todo vínculo con aquello que se considera “externo” a la relación espiritual individualizada. Mención a parte deben tener también el rechazo a toda muestra de exaltación devocional

⁹ Este tema ha sido objeto de grandes debates teológicos. A pesar de ello, el consenso más o menos generalizado es el que define la Gracia como “la ayuda sobrenatural por medio de la cual Dios ilumina el espíritu y capacita a la voluntad para ejecutar lo que quiere la Voluntad divina. La gracia es pues, lo que permite al hombre salvarse” (Diccionario de religiones, 1960: 202).. Sobre este mismo punto han surgido grandes discrepancias teológicas, pues resulta ambigua la manera de armonizar el papel de la gracia (Voluntad divina) con la voluntad humana (libre albedrío).

¹⁰ A fin de no sacar de su contexto el versículo que sirve de pilar para explicar la preeminencia de la gracia, el siguiente texto bíblico apuntala el argumento anterior al señalar “no por obras para que nadie se gloríe” (Ef. 2:9).

¹¹ Desde la doctrina Católica, la transubstanciación se refiere a que existe un cambio de materia mediante el cual, el pan y el vino se convierten en la carne y sangre de Cristo, mientras que la consubstanciación significa que la sangre y el cuerpo de Cristo están “verdaderamente” presentes, de manera consubstancial (dos substancias) en el pan y el vino mas “no lo son” de manera literal.

¹² Susceptibles de aplicarse mediante categoría de recurso *in extremis*

externa (si es que eso resulta posible) o la ornamentación excesiva en los templos, la veneración de reliquias y objetos sacros.

Para la iglesia católica los sacramentos son importantes para regular la relación de los hombres con la divinidad en tanto que son los medios tangibles que Dios ha dejado a fin de que su gracia (regalo divino) se manifieste y haga presente a la humanidad. Es en ese sentido que se debe entender la palabra sacramento: *sacr* y *mentum*, es decir, el medio a través del cual algo o alguien se hace sagrado. Ejemplo contundente de la afirmación anterior será la eucaristía a través de la cual Dios se convierte en otra materia, es decir, su cuerpo se torna en verdadera comida y su sangre en verdadera bebida (San Juan, 6:55).¹³

Bajo esta perspectiva uno puede observar la manera en la que el catolicismo logra sintetizar, elementos simbólico-religiosos universales, lo que permite su readecuación (*aggiornamento*), sin provocar el resquebrajamiento de sus fundamentos teológicos. Al mismo tiempo, es capaz de producir un reordenamiento contextual de las distintas tradiciones religiosas y culturales, incluso aquellas alejadas de las bases de la ideología judeocristiana. Es precisamente la síntesis de los elementos simbólicos universales lo que la hace poseedora de un lenguaje religioso traducible a diversas culturas, y que va más allá de los amarres del dogma.¹⁴

Como es sabido en el caso de las confesiones de origen pentecostal el punto central de los cultos se asienta en aquel ofrecido a la tercera persona de la Trinidad, de ahí que algunos teólogos no duden en catalogar al pentecostalismo como una religiosidad basada en una teología “espíritucéntrica”, oponiéndose a otras confesiones que se denominan así mismas “cristo-céntricas” por el énfasis que recibe dentro de su alabanza la segunda persona de la Trinidad. Pero es un fundamento doctrinal que mantiene como base teológica

¹³ Para la doctrina católica, los sacramentos son esos signos o medios tangibles que Dios ha dejado a los creyentes para que el hombre pueda ver, tocar y sentir la gracia de Dios; es el medio por el que lo divino se materializa y por el que el ser humano “comulga” con lo divino en muchos sentidos.

¹⁴ El pentecostalismo y las confesiones protestantes heredan en cierta medida buena parte de las estructuras doctrinales del catolicismo, tales como la creencia en Dios, que es uno y trino al mismo tiempo (Trinidad). Para la Iglesia Católica, la doctrina de la Trinidad se explica, a grandes rasgos, de la siguiente manera: Dios se encarna en su Hijo por medio del Espíritu Santo de tal manera que se convierten y comparten los tres una misma esencia. Los tres reciben la misma adoración y las tres manifestaciones de este Dios uno y trino debe tener la misma honra y gloria.

para su puesta en práctica la figura de la Trinidad a partir de la cual se estructura todo su sentido y argumentación bíblica. En ese sentido Guillermo Cook afirma:

Before moving on to more sociological dimensions of Pentecostals ecumenism, it is important to emphasize that the Church's pneumatic (Spirit-centered) theology is centered on a firm belief in the unity of all true believers in Jesus Christ through the action of the Spirit of Jesus (Cook, 1997: 80).

Como se ha mencionado, el Pentecostalismo hace hincapié en las manifestaciones externas de la acción del Espíritu Santo. No hacemos referencia en este punto a toda la gama de manifestaciones espirituales, ya que entonces no sería ésta una creencia propia del pentecostalismo, sino el fin último de toda religión: la trascendencia del espíritu por encima de las cosas materiales. En el caso específico de las congregaciones con orientación pentecostal, el peso de las manifestaciones del Espíritu Santo no pueden comprenderse sin tomar como punto de partida los andamios sobre los que se construye dicho culto. De ese modo, la doctrina de la Trinidad viene a consolidar y construir, lo que desde el pentecostalismo se entiende como “los dones del Espíritu Santo”. Es en ese sentido que el pentecostalismo puede ser considerado como una religiosidad sacramentalizada, en tanto que guarda en sus ejes doctrinales elementos simbólicos que se muestran como intentos por reproducir los efectos de los sacramentos originados en la reflexión teológica católica. Como se ha mencionado en párrafos anteriores, el pentecostalismo rescata del protestantismo histórico el apego a las manifestaciones tangibles de la presencia de Dios. Es una manera de comprender las estrategias divinas para otorgar su gracia a los hombres. En muchos sentidos explota la exaltación en sus cultos; la emotividad que conduce al llanto, la catarsis física y espiritual, la búsqueda de la presencia de Dios a través del don de hablar en lenguas angélicas, el deseo de “sentir” a Dios a través de sus dones. Bajo esta perspectiva se puede decir que el pentecostalismo también es una religiosidad basada en los sentidos, apela a la expresión externa e interna del sentimiento religioso en una adoración y alabanza cargada de “sensualidad”. En uno de sus trabajos Manuela Cantón señala: “El pentecostalismo gitano es, además “muy carnal” (su sensualidad inquieta) (Cantón, 1999: 174). Más adelante la autora señala sobre el mismo punto.

Desde el pentecostalismo payo [gitano] el estigma cambia de dirección y contenido. Al compartir doctrina y al coincidir en las formas más espectaculares del ritual, la vehemencia pentecostal o la sensualidad de la manifestación carismática ya no es la más censurable de los cultos gitanos, sino *lo que la cultura gitana hace del pentecostalismo*: “levantan” muy pronto a sus líderes, “fabrican pastores sin formación teológica”, “son muy suyos y no se mezclan”, “se levantan a sí mismos”...(ibid.).

La cita anterior podría compararse en varios sentidos con la práctica pentecostal que observamos entre las etnias mayas. Sin embargo, no me detendré en ello.

En este apartado, se han tratado de analizar aquellos elementos que sirvan para construir una explicación capaz de esclarecer la manera en la que las doctrinas y creencias cristianas pentecostales se van entretejiendo con el pensamiento religioso indígena, proyectándolo hacia el exterior en una sola práctica, inteligible, traducible y explicable dentro del contexto de la cosmovisión maya. En ese sentido, tanto el pentecostalismo como el catolicismo (ortodoxo y el folk), la costumbre y las denominaciones protestantes históricas que han pasado por una apropiación de los contextos indios en los que llegan a tener impacto, se convierten en una expresión única y conjunta, manteniendo el fondo de sus contenidos simbólicos sustanciales, pero diversificándose en sus formas exteriores, en la manera de “contar” y “cantar” sus historias de salvación.

El pentecostalismo latinoamericano: ¿Adaptación o creación religiosa?

La diversidad de expresiones religiosas (tales como el protestantismo histórico, el pentecostalismo, las prácticas religiosas autóctonas e incluso el catolicismo) nacidas en Latinoamérica a mediados del siglo veinte, son producto de una religiosidad que se gesta en el seno de contradicciones y desajustes sociales de variada índole (Guzmán Bökler, 1986: 76). En muchos sentidos, los reajustes van acompañados de profundos cambios y transformaciones originados en sueños de independencia que se diluyen en la realidad del desigual mundo latinoamericano. Los movimientos religiosos que se generan en el continente, tan sólo servirán para dejar al descubierto los anhelos de libertad de las masas populares, mostrando la diversidad cultural que conforma ese gran mosaico y crisol de culturas; arraigado en un pretérito marcado por sus etnias de origen, la marginación y desigualdad de clases; rasgos inequívocos de la realidad social latinoamericana. De ahí la necesidad de

entender cada contexto históricamente. Como lo menciona David Martin, “Each context needs to be understood historically in terms of a field of alliances. After all, *Latin America* is itself a recently coined concept from the nineteenth century which still expresses a hegemonic social and religious idea” (David, 2002: 131). En el seno de esta realidad se van a originar formas de reflexión producidas en medio de tensiones y contradicciones sociales; modos de pensar lo religioso, que de manera original trataron de conjuntar las promesas de salvación eterna propuestas por el cristianismo junto con el sufrimiento de los oprimidos sociales.

Bajo la reflexión teológica que trataba de explicar el sufrimiento humano y los intentos por acabar con la injusticia social, nacieron creaciones de pensamiento religioso originales dentro del contexto latinoamericano. Muestra de ello lo observamos desde la perspectiva católica (Teología de la Liberación y el Movimiento de Renovación Carismática), los movimientos pentecostales con un perfil milenarista (que también sirvieron de aliento para confortar a los oprimidos), hasta la popularización de prácticas religiosas autóctonas, tales como el llamado catolicismo folk,¹⁵ y las de origen africano (el candomblé, la santería, etc.), todas ellas caminando paralelamente con el cristianismo católico y evangélico (aunque no siempre visto con buenos ojos por estas dos vertientes del cristianismo), mediante la puesta en práctica de diversos mecanismos sincréticos y yuxtapuestos. Dentro de tales límites surgieron prácticas religiosas que pasaron a formar parte de lo que, con razón o sin ella, se ha denominado la “religiosidad popular” latinoamericana. Precisamente dentro de estos márgenes surge y se proyecta de manera singular el pentecostalismo, en medio de tensiones y desfases socioreligiosos (en referencia a las ortodoxias que les dieron origen) pero manteniendo como característica principal su predominio y razón de existir como parte de la conciencia de las masas populares y los sectores oprimidos.

Como lo menciona Edward Clearly, el pentecostalismo latinoamericano cuestiona vertientes cristianas como el catolicismo y el protestantismo histórico así como las formas de religiosidad autóctona (Clearly, Edward, 1998: 1). Sale de los límites de la práctica

¹⁵ Especialmente en países como México, Guatemala y algunas regiones sudamericanas con fuerte presencia indígena.

religiosa generada en los sectores urbanos para inscribirse como uno de los bastiones religiosos más importantes de la realidad indígena.

En países como Guatemala, el impacto del pentecostalismo en las comunidades indígenas más apartadas no ha tenido igual. Se ha convertido en la segunda opción más importante de ese país después del Catolicismo. Sin embargo, como hemos visto en otros apartados no sólo el pentecostalismo ha tenido resultados favorables (aumento de conversiones), sino también el catolicismo (expresado en un incremento de organizaciones religiosas) y la religiosidad indígena (incremento, entre otras cosas, de diversas organizaciones mayas con la finalidad de “rescatar” las tradiciones de los antepasados). Todo ello como resultado también, y según algunos autores, del sufrimiento que trajo consigo la violencia de la guerra. Al respecto menciona Everett Wilson:

Guatemala has become the focus of special attention for observers of Latin American religion. A remarkable religious efflorescence, Protestant, Catholic, and indigenous, has been taking place in the country. Some observers have held the anxiety arising from prolonged violence and social dislocation responsible for these religious stirrings. This simplistic view has given way to more probing questions about foreign influence, sectarian preferences, cultural traditions, and pragmatic choices in conversions (Everett Wilson, 1997: 139).

El catolicismo y los movimientos pentecotalistas aparecieron como confesiones religiosas que se mostraban en apariencia capaces de contener las esperanzas de los nuevos conversos dentro de sus corpus doctrinal y dar la respuesta inmediata sus problemas cotidianos. En ese sentido, el protestantismo latinoamericano y particularmente el pentecostalismo, ha sido un movimiento religioso que, de acuerdo con algunos autores, se manifiesta como un fenómeno “diverso, fragmentado, flexible y adaptativo”, por lo que resulta complicado observar en qué medida pueda ser capaz de provocar cambio social. A este respecto señala Cantón Delgado:

El pentecostalismo latinoamericano, y especialmente el de filiación pentecostal, es un movimiento socio-religioso diverso, fragmentado, flexible y adaptativo. Por ello es a veces tan delicado tratar de averiguar si este movimiento provoca cambio, si nace y se desarrolla a partir de situaciones de cambio, si canaliza y aprovecha crisis debidas al cambio o favorecedores del mismo, si cambia él mismo a lo largo del proceso de expansión y reclutamiento de adeptos pertenecientes a tradiciones culturales diversas, o todo a la vez (Cantón, 1999: 160)

A pesar de lo anterior, podemos decir que es precisamente esa misma “flexibilidad”, capacidad adaptativa y su rápida fragmentación, lo que podría sugerir el origen sectario de este tipo de fenómenos religiosos.¹⁶ Contrario a ello, algunos autores apuestan por señalar que lejos de caer dentro de una práctica sectaria, los grupos pentecostales tienden a ser ecuménicos, tan sólo como una manera de explicar la dinámica interna de expansión y reproducción de este tipo de confesiones religiosas. Apunta Cook:

Pentecostals in Latin America are not inherently sectarian, because unity is germane to their pneumatic theology. They are inherently ecumenical because of their rootedness in oral culture, which is highly relational. Although many of them are suspicious of anything ecumenical, Pentecostals demonstrate varying degrees of formal and informal ecumenism. The most significant and for religious leaders most disquieting manifestations of ecumenism are to be found among the very poor and in the midst of revitalized traditional cultures. This is a function of cultural identity and daily existence rather than structure, liturgy, and dogma. In sum, Pentecostals in Latin America are as ecumenical- and as eclectic- as their origins, culture, context, and doctrine either allow or encourage them to be (Cook, 1997: 92-93).

Según se lee en varios trabajos sobre el tema, las causas del éxito de las iglesias pentecostalistas han sido tan diversas como los contextos y las culturas que les han dado cabida. En algunos casos, las denominaciones pentecostales han servido como refugio de las masas (D'Epinay, 1990), en otras han fungido como herramienta para debilitar el poder del catolicismo. También ha sido caracterizado como una religiosidad que se encuentra más cercana al chamanismo practicado entre las etnias indígenas al exaltar la danza, la glosolalia y profecía, elementos que, según algunas teorías, han servido de pivote para “garantizar” su éxito entre dichos sectores de la sociedad. Sea como fuere y a pesar de la falta de coincidencia de las explicaciones esbozadas para dar respuesta a las interrogantes sobre el éxito de las iglesias pentecostales, es un hecho que su expansión se ha dado (si bien no en las mismas proporciones) más allá de las fronteras de Latino América, pues de acuerdo con varios estudios, ésta es quizás una de las vertientes evangélicas que más difusión han tenido en todo el mundo.

¹⁶ Distinción que actualmente es causa de discusión en varios círculos académicos por la carga peyorativa que conlleva el término).

Tan sólo a manera de comparación, podemos mencionar el caso de países como Italia, en donde el pentecostalismo ha desarrollado características similares en cuanto a su crecimiento, expansión, dinámica, pero sobre todo, en su celoso proselitismo. Según los datos que presenta Saunders para esta parte de Europa, el pentecostalismo podría caracterizarse como un movimiento religioso pequeño, pero al mismo tiempo dinámico. Para el año en que realizó su estudio, existían cerca de 350, 000 creyentes en todo el país (Saunders, 1995: 325). En las últimas décadas, el petecostalismo se ha difundido a través del mundo en diferentes países, incluso en aquellos donde la historia y las raíces del catolicismo han tenido una presencia que podría considerarse infranqueable (como sería el caso de la misma Italia) a través de los siglos. No está de más mencionar que no fue sino hasta años recientes cuando los misioneros americanos comenzaron su labor evangelizadora en otras partes del mundo, hasta llegar a convertir a las denominaciones pentecostalistas en una confesión cristiana de gran relevancia internacional.¹⁷ A pesar de sus conexiones con el cristianismo y sus redes internacionales, el pentecostalismo creado en Italia se ha mantenido con características particulares dentro del contexto de su propio país¹⁸ (Ibid).

Es precisamente la difusión a nivel mundial lo que le ha dado al pentecostalismo su importancia como objeto de estudio-socioreligioso. Sin embargo, al mismo tiempo se han creado estereotipos que han dado pie a interpretaciones (y caracterizaciones) diversas sobre los factores del éxito de dichas confesiones en diversos contextos del orbe.

Como bien lo menciona Stewart Gambino y Everett Wilson, uno de los estereotipos más difundidos en las publicaciones populares es que el pentecostalismo es un movimiento religioso nuevo. Si bien es cierto que se puede notar un incremento de este tipo de

¹⁷ Lo anterior llama la atención, sobre todo si tomamos en cuenta que no fueron misioneros norteamericanos los que se encargaron de llevar las doctrinas pentecostales a este país (como ha sucedido en casi todas las empresas misioneras pentecostales y protestantes), sino que fueron los italianos migrantes quienes, después de haberse convertido en Estados Unidos durante los “revivals” de principios del siglo XX, se encargaron de difundir su nueva fe. Al respecto Cucchiari nos dice: “Pentecostalism is reported to have arrived on Italian soil in 1908 as part of its rapid, global diffusion from the United States shortly after the turn of the century. Unlike other exported forms of American Christianity, early Pentecostalism was broad cast to virtually every corner of the globe not by professional missionaries but by returning migrant workers who had been converted in U.S urban-industrial centers” (Cucchiari, 1998: 418)..

¹⁸ Como se verá más adelante, algo similar ha ocurrido en Guatemala, en donde tanto el Catolicismo como las vertientes protestantes (históricos y pentecostales) han adquirido una expresión autóctona.

confesiones religiosas - de forma más perceptible en la década de los ochenta -, también lo es el hecho de que desde fines del siglo XIX y principios del XX comenzó a darse en Latinoamérica una difusión de las iglesias evangélicas pentecostales, casi de manera simultánea.

Although it is true that growth rates rose sharply in the post-World War II period, the roots of a number of national Pentecostals churches reach back to the early twentieth century-particularly in Brazil (1910), Chile (1910), Argentina (1910), Peru (1911), Nicaragua (1912), México (1914), Guatemala (1916), and Puerto Rico (1916) (Gambino and Wilson, 1997: 228-229).

Algunas de las iglesias latinoamericanas fueron establecidas de acuerdo con los estándares y formas religiosas estadounidenses, pero la gran mayoría de los grupos evangélicos se ha diseminado y expandido (en sus diversas variantes confesionales) de manera independiente “adoptando” y “adaptando” características de una religiosidad pentecostal originada dentro del contexto de cada país en el que nace y se desarrolla. De acuerdo con Gambino y Wilson, el nacimiento del pentecostalismo nacional latinoamericano es importante por lo menos debido a tres razones: la primera se funda en el hecho de que, las experiencias de expansionismo y conversión del pentecostalismo se dieron simultáneamente. Por otra parte, el pentecostalismo ha crecido prácticamente sin la influencia de las denominaciones estadounidenses, lo que muestra a este movimiento religioso como un producto de creación propia y no como resultado de imposiciones externas.¹⁹

Si tomamos el ejemplo presentado por Gambino y Wilson sobre el pentecostalismo chileno y brasileño podremos tener una idea más clara de cómo se han ido creando estos movimientos religiosos de manera particular y de acuerdo al contexto del país donde surgen. Es posible encontrar diferencias de forma (a nivel litúrgico) pero también doctrinales (nivel teológico), lo cual explica los diversos orígenes de este tipo de movimientos y sus influencias.

The Chilean Pentecostals, with a reported membership of 2 million adults and a community of as many as 14 percent of the population, retain a Methodist Episcopal polity and practice

¹⁹ Por lo que se pueden observar diferencias entre el pentecostalismo latinoamericano y el que se ha difundido en el resto del mundo.

infant baptism, while most of their U.S Pentecostal cousins, especially those that later sent missionaries south, organized around a congregational polity and baptized only adults. The Brazilian Assambleias de Deus tend to polities, styles, and customs that bear little resemblance to any of the major U.S Pentecostal denominations, least of all to the Assemblies of God (Springfield, Mo.). Yet the Assemblies of God has done little to correct the false impression, resulting from their similar names, that it brought the Brazilian and other Pentecostal leaders in the region believe that they, not the North Americans, are the estándar-bearers of the movement, experiencing rapid growth and accounting for an estimated following from six to eight times the number of North American Pentecostals (Gambino and Wilson, 1997: 228-229).

Es importante señalar que el pentecostalismo, e incluso los protestantismos que se observan en Latinoamérica, mantienen aspectos doctrinales tomados de los modelos europeos. Sin embargo, se ha dejado de lado el camino europeo para crear un híbrido entre el modelo estadounidense (tradicción doctrinal) y el entorno social latinoamericano, teniendo al pentecostalismo como el principal vehículo de movilización de las masas.

The remarkable contrast between the two vast Catholic regions is clearly related to the issue of "European Exceptionalism". At one time Latin America seemed to be traveling a Latin European path, with France as a major model, and a prospect of major communist parties such as grew up in both France and Italy. However, and perhaps in part for reasons due to phasing, the minatory history of the Soviet Union and the gravitational pull of an American model, Latin America left the Latin European path and became a hybrid, incorporating an Anglo-Saxon type of trajectory, with Pentecostalism emerging as the vehicle of a major mobilization of the poor (David, 2002: 49-50).

De acuerdo con lo apuntado por este autor, la diferencia con la senda europea puede explicarse debido a que, en el contexto latinoamericano, se comparte un gran campo de miseria, sumado a las inconsistencias y trastornos en aspectos educativos y políticos en donde los grupos de elite en estos países se han mantenido mediante un sistema de clientelismo corrupto (Ibid). Este tipo de interpretaciones dejan de lado el hecho de que, incluso en países europeos (como lo sería el caso de los de Europa del Este) existen condiciones similares a las del entorno latinoamericano, mismas que se supone, han servido para "justificar" la explosión del pentecostalismo en Latinoamérica.

Así pues, uno de los estereotipos más comunes es que la estructura de miseria sobre la cual interactúan las denominaciones pentecostales, se refleja también en la poca o casi

nula preparación teológica formal por parte de los pastores, quienes casi siempre provienen de clases o estratos sociales marginados y sin educación superior. Es debido a esto que se puede explicar la falta de instrucción teológica de los ministros evangélicos, pues se tiende a dejar que la fuerza del liderazgo de los evangélicos pentecostales descansa en la experiencia de recibir el Espíritu Santo, la emotividad y la exaltación colectiva (a través del canto y la danza), antes que en cualquier tipo de disertación teológica. Según lo afirman algunos estudios, éste es uno de los elementos que caracterizan a dichos movimientos religiosos, aspecto que, se supone, los hace más atractivos para los no creyentes.

One of the supposed attractions of Pentecostalism, specially for the poor and uneducated, is greater access to the authority of the Holy Spirit. Pentecostal churches are organized around the experience of the Holy Spirit, which is open to anyone. Many observers have concluded that because Pentecostal pastors usually lack seminary training and authority is conferred by the Holy Spirit rather than by scholarly bodies that define theological orthodoxy, Pentecostals lack firm theological foundations. But the image of Pentecostal services as simple "emotional happenings" is inaccurate. Some descriptions, such as Ireland's of Brazilian Pentecostals, emphasize just how routine and unexciting a Pentecostal church service can be, since permitting congregational participation in a public meeting is possible only because of considerable structure, stylization, and, ultimately, control. However enthusiastic the Pentecostal's worship may be at peak intervals, spontaneity is kept within acceptable bounds (Gambino and Wilson 1997: 241).

Asimismo, es común creer que el pentecostalismo es un movimiento religioso alejado del protestantismo histórico, tanto en su práctica litúrgica como en sus planteamientos doctrinales. Si bien existen divergencias innegables, también es cierto que en ocasiones no se toman en cuenta las profundas bases doctrinales que se heredan del protestantismo histórico e incluso del catolicismo. Varios estudios sobre este tema, como ya señalé, reconocen la influencia del metodismo como fundamento de las raíces teológicas del pentecostalismo. Sin embargo, dichos trabajos se apresuran a acotar que las diferencias y puntos de encuentro, deben ser entendidos en términos de práctica litúrgica y no dentro de la reflexión teológica solamente.

But Pentecostals are profoundly Protestant. Some Pentecostals exaggerate their uniqueness, and some institutional histories read almost like accounts of virgin births. Pentecostalism is

deeply rooted in the holiness and Revival traditions and in the minds of some scholars cannot be understood without knowledge of these traditions. David Martin's case for the importance of Methodism's carrying on its mission in Latin America through Pentecostal expressions may be overstated but calls attention to history's guiding hand (Clearly, 1997: 5).

No obstante, y como se ha visto en párrafos anteriores, el pentecostalismo ha tomado matices propios del contexto latinoamericano, hecho que no valida dejar de lado una propuesta teológica. Según Edward Clearly, su éxito teológico (el del pentecostalismo) más grande ha sido el de lograr la libertad de expresión, mismo que ha tomado su punto de partida en una "libertad de expresión litúrgica".²⁰

Pentecostalism's greatest theological achievement in Latin America is freedom of expression and the affirmation of the individual's worth within the community. These are fundamental Protestant emphases. To them may be added a call to sanctify for all members and missionaries zeal for sharing spiritual gifts with others- perpetuating the Holiness and Revival traditions and mirroring ideals of Catholic religious orders as well. Freedom of expression in worship is the basis of a major innovation for Pentecostalism. In sharp contrast to what takes place in traditional Catholic or Protestant worship, almost anyone accepted by the Pentecostal community is allowed to interpret Scripture during worship, to moralize about the conditions of life, to preach about the changes needed in personal conduct, to pray spontaneously, to offer suggestions for the community's response to an evil world, and to vote on questions of importance such as large expenditures of community as sets. All this is deeply rooted in Protestant traditions such as interpretation of Scriptures by ordinary Christians, the priesthood of all believers, and the priority of practice over dogma (Clearly, op.cit: 7).

Otra de las características que se atribuye al crecimiento de los movimientos evangélicos en Latinoamérica, es el de su constante fragmentación, lo que ha hecho que su definición (en tanto movimiento religioso) desde los enfoques sociológicos, antropológicos e históricos sea complicada. Tal dificultad se debe en buena medida a que la fragmentación de lo religioso forma parte de largos procesos confrontados con la historia de los países latinoamericanos. Así, otros más consideran al pentecostalismo como expresión auténtica de un *ethos* latinoamericano, lo que supondría que tales confesiones han logrado arraigarse

²⁰ A pesar de lo anterior es conviene apuntar que tal postulado debe tomarse con reservas. Existe una libertad de expresión en la liturgia pentecostal, pero mantiene ciertos límites claramente identificados por los miembros de las congregaciones, sobre todo en lo que se refiere a cuestiones doctrinales. Un miembro que exprese abiertamente su simpatía con las doctrinas católicas, tan sólo por mencionar un ejemplo, podría causar reacciones de descontento entre los fieles y pastores.

hasta formar parte de la idiosincrasia de cada uno de los pueblos de América Latina (Edward, op.cit:10-11). Si aceptamos este planteamiento, podríamos afirmar entonces que los métodos de proselitismo - entendidos como la utilización de mecanismos institucionalizados con el fin de atraer nuevos conversos - , ya habrían perdido su función principal dentro de los grandes procesos de cambio religioso: convertir a los católicos. Nada más alejado de la realidad, pues aun en aquellos países en los que las iglesias pentecostales han tenido mayor éxito, el conjunto de todas las denominaciones evangélicas (incluyendo por supuesto a las denominaciones históricas), sigue siendo minoría frente a la Iglesia Católica.²¹

Otro de los estereotipos más generalizados respecto al pentecostalismo es el que tiende a catalogarlos como grupos religiosos atrapados entre una visión del mundo pragmática y una religiosidad basada en la experiencia (entendida como experiencia o manifestación externa de lo religioso). En ocasiones se suele incurrir en desatinos, cuando no en contradicciones, al intentar ubicar estos fenómenos bajo una etiqueta que se espera sea adecuada dentro de los parámetros y categorías de una ideología que por lo general se cree está respaldada, doctrinal y teológicamente, por “la denominación” religiosa.²² Así, algunos estudios han tratado de explicar el papel que ha jugado el protestantismo en tanto herramienta contra discursiva que se ejerce frente al Estado, las elites dominantes y la alta jerarquía del clero católico. En otros casos se argumenta que, precisamente por ser una religiosidad que basa sus creencias en la profecía y una visión milenarista, los creyentes manifiestan una gran preocupación por tratar de instaurar un reino futuro que termine por romper las ataduras y la opresión de los pueblos. Este mismo argumento ha sido utilizado en ocasiones para explicar precisamente lo contrario: que los pentecostales e incluso los protestantes históricos, no buscan tener un papel protagónico dentro de las decisiones

²¹ Ver al respecto el capítulo I, p. 5-6. Sobre este tema algunos pastores protestantes de corte liberal, afirman que el protestantismo y los movimientos pentecostales perderán fuerza el día que se conviertan en la primera opción religiosa por encima del catolicismo, debido precisamente a que lo que impulsa el crecimiento de este tipo de confesiones es el proselitismo. Según afirman, en aquellos países como Estados Unidos, donde los protestantes han tenido fuerte arraigo en la cultura, se han convertido en una religiosidad muerta, que no se basa ya en la obsesión por convertir a los no creyentes (comunicación personal).

²² En realidad, la práctica cotidiana de la religión y de los rituales son puestas en acción por los individuos de diversas formas, de tal manera que su aprehensión dentro de rígidos esquemas conceptuales, se convierte en una pretensión de gabinete que no hace más que probar su ineficacia .

políticas y que por lo tanto no mantienen una ideología que determine su postura dentro de estos contextos.²³ Es en ese sentido que Clearly afirma:

Why are religionists who emphasize spiritual experience entering politics? Because they are pragmatic. Experience is the basis of their religion and the foundation for a pragmatic, nondogmatic approach to the context in which they live. The same pragmatism will lead Pentecostals away from politics as well (Clearly, 1997: 13).

Sin duda alguna el señalamiento del autor es más que acertado e incisivo. Como se ha expuesto, han sido la religión y la política los ejes que han guiado la gran mayoría de los trabajos que tratan de explicar el avance del protestantismo e iglesias pentecostales. Estudios recientes postulan que han sido el estatismo y autoritarismo político lo que ha definido el rumbo de los países latinoamericanos, términos en los cuales también se han delimitado las reglas del juego dentro del campo religioso.²⁴

Así pues, la política ha sido vista como factor que ha servido de catapulta para posibilitar el ingreso y expansión de los grupos protestantes y pentecostales. Caso singular dentro de las transformaciones religiosas en los países latinoamericanos es el de Guatemala, país donde los vínculos que la religión ha tenido con los dirigentes de Estado han sido indispensables para comprender los cambios en sus estructuras sociales. Con la apertura de los gobiernos a otras formas de expresión religiosa se ha tratado de explicar (de manera optimista), que lo que observamos es el resultado de un cambio de rumbo hacia la

²³ De hecho, es común también que algunos apuesten por ver a los conversos al pentecostalismo dotados de un carácter activo dentro de la sociedad, con una postura política cargada de su ideología pentecostal, los cuales, según se espera, se encuentran convencidos de su papel transformador de conciencias por lo que pretenden tomar parte en las decisiones y rumbos que tomen sus países, soñando así con “convertir” a sus dirigentes políticos. En el lado opuesto, se encuentran aquellos para los que el pentecostalismo es el que los hace actuar de manera pasiva, mostrando apatía respecto a las cuestiones políticas de interés nacional.

²⁴ Como lo menciona Dodson: “Present-day Latin America presents an intriguing panorama to the student of religion and politics. In the first place, the region’s most venerable political structures are undergoing profound change. Latin America has long been noted for its pronounced statism and political authoritarianism. However, all across the region a transition to democratic government is currently under way. This transition is manifested in contested elections, a proliferation of political parties and general pattern of military withdrawal from the political arena. It is also marked by a growing trend over toward the privatization of many state functions. It is true that many scholars view these developments with skepticism and have raised serious questions about the depth and durability of the current wave of democratization. Nevertheless, despite this undercurrent of caution, there seems to be a consensus that for the time being political authority in Latin America derives more from the ballot than from the bullet (Dodson, Michalel, 1997: 25).

democratización de los países latinoamericanos.²⁵ De ahí que varios trabajos que analizan la expansión de las iglesias evangélicas se encuentren ceñidos a la dicotomía política-religión, dejando de lado la diversidad de fenómenos que involucra el estudio del cambio religioso en el contexto latinoamericano.²⁶

A pesar de lo expuesto anteriormente, decir que el pentecostalismo y sus vaivenes entre el “pragmatismo” y el “anonadamiento” frente a las cuestiones políticas se debe a que es una religiosidad basada en la experiencia, supone también que las denominaciones cristianas (tanto protestantes históricos como católicos), se encuentran imposibilitados para tener una experiencia religiosa de este tipo. Es precisamente éste otro de los estereotipos en los que generalmente se incurre cuando se intenta definir las fronteras de la práctica religiosa pentecostal. Si bien sus servicios religiosos (en la mayoría de los casos) se caracterizan por el canto, la danza y la efusividad en sus cultos, no se puede generalizar este comportamiento litúrgico a toda congregación.²⁷

Por lo general, cuando se habla de “experiencia”, se refiere al pentecostalismo como si fuese el único grupo religioso capaz de proporcionar emoción o experiencia. Lo mismo sucede con los grupos de católicos renovados o en algunas otras expresiones religiosas. Pareciera ser que el asunto de los dones del Espíritu Santo, como el hablar en lenguas o la sanidad, son características únicas y exclusivas del pentecostalismo el cual los provee de una experiencia de la cual solamente participan estos grupos, negándole en cierta forma al catolicismo y al protestantismo histórico la posibilidad de tener una “experiencia religiosa”.

²⁵ Todo ello sin tomar en cuenta que dicha democratización (si es que en realidad se encamina hacia ello), se expresa también en diferentes niveles ideológicos y no solamente como reflejo del “éxito” de las confesiones pentecostales en ciertos sectores de la sociedad.

²⁶ Aunque algunos autores se muestren escépticos en aceptar que la religión y la política puedan interactuar mutuamente y de manera benéfica. Como lo señala Dodson: “At the same time, other writers are skeptical that religion and politics can interact in a mutually beneficial way. They see in the predominantly Pentecostal character of Latin American Protestantism today an apolitical, otherworldly religion that is, on it’s own terms, entirely apathetic toward politics. According to this point of view, although Pentecostal religion may facilitate authoritarian politics through passivity or by lending itself to the manipulations of the “Christian righth”, it does not foster democratic values or encourage the sense of civic commitment that is necessary to democratic politics” (Dodson Michael, 1997: 26).

²⁷ La diversidad de iglesias pentecostales, así como las variadas formas de devoción son tales que existen iglesias pentecostales en las que rara vez se lleva a cabo una sanidad, o al menos que sus miembros den testimonio de ello.

Como si no se pudiese experimentar emoción, por mencionar un ejemplo, a través de la contemplación. Aun cuando la creencia en los dones del Espíritu Santo no sea referencia doctrinal obligada, bautistas, presbiterianos, metodistas y católicos afirman “sentir” a Dios en su corazón en tanto experiencia última y tangible o evidencia de la existencia divina. Bajo estas perspectivas se han producido reflexiones variadas dentro del campo de análisis teológico que han dado pie a diversas posturas y controversias sobre el tema. En ese sentido Clearly afirma:

In Latin America Pentecostalism shares it's emphasis in experience with other theologies and religions. Liberation theology is marked by an emphasis on praxis (knowledge derived from doing), especially as elaborated by major figures such as Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo and Clodovis Boff. Gutiérrez, the father of liberation theology, believes that a spirituality appropriate to Latin America is being created to replace the "spirituality of evasion" that has long characterized Latin Americans, and "every great spirituality begins with the attainment of a certain level of experience". Traditional popular Catholicism and indigenous religion are based on experience as well (Clearly, 1997: 16).

De ahí que se crea que el pentecostalismo se mueve entre las aguas del perfeccionismo y el pragmatismo religioso, posturas que han tratado de ubicarse dentro de lo que se considera también un modelo de actuar respecto a la política y una crítica a la sociedad mediante la puesta en juego de la moral evangélica como norma a seguir, a través de la cual los conversos pretenden transformar su realidad y la de los demás mediante la instauración del reino de Dios en la tierra.

Latin America Pentecostals move between poles of perfectionism and pragmatism. Practitioners are called to a high degree of sacrifice: 10 percent of income, no alcohol or tobacco, marital fidelity. Even more, Pentecostals are called apart from the world. For men this can mean giving up weekends with soccer and beer, no small sacrifice in lower- and middle-class life. But religious experience leads them to pragmatism- to valuing survival in nations opening toward democracy. The political and religious environment has opened, offering Pentecostals new opportunities. Catholics and other non-Pentecostals watch as Pentecostals impressively fill a new niche in Latin America (Clearly, 1997: 18).

Partiendo de lo anterior conviene preguntarse si el pentecostalismo es en verdad inherentemente apolítico y si su falta de interés en estas cuestiones tiene sus raíces en normas morales o en fundamentos teológicos. Como acertadamente se lo cuestiona Dodson,

quizás se trate de un comportamiento o modelo de conducta con alto nivel de reglamentación moral impuesta en las congregaciones, sin tomar en consideración la comprensión teológica (Dodson, op.cit: 28).

En resumen, como se ha visto en este apartado, investigaciones de largo alcance y estudios de caso muestran algunos de los estereotipos que se han creado en torno a las características de las denominaciones protestantes y pentecostales. En cada caso y dependiendo del contexto donde se han desarrollado, el pentecostalismo ha sido visto como factor de cambio social y transformador de identidades colectivas e individuales. A pesar del gran avance que han significado las investigaciones sobre las causas de la difusión del pentecostalismo en Latinoamérica, las respuestas sobre los motivos de las conversiones masivas siguen dejando lagunas y cuestionamientos sin resolver. Las interrogantes apuntan a mostrar que la mayor influencia en las transformaciones sufridas dentro del seno de la sociedad guatemalteca y en las comunidades indígenas ha sido el resultado de causas externas. Hoy en día, ha quedado más o menos claro que el catolicismo, el protestantismo histórico y particularmente el pentecostalismo, han adaptado los contenidos doctrinales de las denominaciones traídas del exterior, para convertirlas en un producto propio que se ha construido y regenerado a partir de causas tanto exógenas como endógenas. Al mismo tiempo, han tenido que pasar por una traducción dentro del contexto guatemalteco tomando los ejes culturales propios de sus etnias para arraigar el pentecostalismo en su seno como una religiosidad desarrollada y creada desde sus entrañas.²⁸

²⁸ En una parte de su trabajo Wilson describe la complejidad que encierra las causas del éxito pentecostal en Guatemala al afirmar que: “The question remains why Guatemala’s in such large numbers became evangelical and, at that, adherents not of the better-recognized and socially respected Protestant denominations and missions but of their own improvised, grass-roots, morally rigid associations based on Pentecostal emphases. The usual answers about foreign seduction, massive financial investment, panic, and overpowering evangelical programs are precluded by the demonstration that these evangelical were not foreign operations, that their growth was closely related to the misery and anxieties of the popular groups, and that evangelical groups growing most rapidly were closest to traditional outlooks and were required in conversion to undergo the least cultural change. The answer emerging from the profile of these groups is that, despite the Pentecostal’s view that at conversion they completely dissociate themselves from their former values, companions, and a conduct to begin a new existence, their new beliefs, nevertheless, in many comfortable ways resemble the old. The fact that their movements grew much more rapidly throughout the country than did those of the other evangelicals suggests at least that their message and values were not incompatible with the values and aspirations of either ladino or indigenous Guatemalans.

On the contrary, their popular styles, tastes, and approaches were replete with the familiar, whether in the primitive democracy and mutual trust that their associations provided or in the folk music and accepted social conventions, such as standars of hospitality and relationships between the sexes, that they perpetuated. In the vacuum brought about by the absence of a religious consensus, Guatemalans became Pentecostals in substantial numbers not because they had to abandon their outlook on life but because their spiritual lives

Las causas del éxito pentecostal en Latinoamérica que han descrito diversos autores, (tales como sus valores morales, sus nuevas creencias, la emotividad en sus cultos o su “tono popular”), no terminan por explicar la complejidad de factores que intervienen en el cambio religioso en países como Guatemala. Más allá de resaltar las diferencias que pueden hacer atractivos a los nuevos movimientos, considero que son las similitudes y familiaridad de la fe pentecostal con la cultura propia, lo que ha convertido a estos grupos en uno de los principales motivos de transformación religiosa para los sectores más desprotegidos. Como se ha tratado de mostrar en este apartado, las causas del surgimiento del pentecostalismo junto con otras expresiones religiosas no pueden ser analizadas sin tomar en cuenta el contexto social en el que se producen. Pretender analizar los fundamentos teológicos del pentecostalismo sin tomar en cuenta el lugar que ocupa dentro las transformaciones religiosas en Latinoamérica nos puede conducir a un lastimoso olvido de la historia y de lo que el tiempo puede hacer con la “pretendida” inmutabilidad del dogma. Asimismo, todo intento por caracterizar el pentecostalismo desdeñando el estudio de sus bases teológicas, sin duda habrá de conducirnos a ineficaces generalizaciones.

were rekindled (a common Pentecostal simile) in the context of their new association. Whatever the other attractions of evangelical conversion, the familiarity of Pentecostal faith, not it's foreignness, was a strong attraction for the Guatemalan poor and distressed (Willson Everett, 1997: 152-153).

CAPÍTULO IV LOS CAMINOS DE LA FE

Los Cuchumatanes como región de análisis socioreligioso

La llamada Sierra de los Cuchumatanes es, en palabras de George Lovell, “la región no volcánica más grande y espectacular de toda Centroamérica”. Se localiza al norte del río Cuilco y al norte y oeste con el Chixoy. Esta región, “forma una división natural y bien definida con límites territoriales en las tierras bajas del río Usumacinta y al oeste con la región montañosa de México, por la parte de Comitán en el estado mexicano de Chiapas” (Lovell, 1990: 14). Si bien Guatemala se caracteriza por lo accidentado de su geografía, la Sierra de los Cuchumatanes es la zona más montañosa; saturada de pendientes y acantilados de proporciones gigantescas que la atraviesan. Cuenta con elevaciones que van desde los 500 hasta los 3,600 msnm.

Durante los dos primeros siglos del dominio español en Guatemala, los Cuchumatanes formaban parte del territorio de la división administrativa del corregimiento de Totonicapán y Huehuetenango, que abarcaba la parte del departamento de Totonicapán; una gran porción de Huehuetenango y El Quiché. La palabra “Cuchumatan” significa aquello que fue reunido por una fuerza mayor y debe su origen a la conjunción de las palabras mames *chucuj* (“reunir”) y *matán* (“por la fuerza”).

La Sierra de los Cuchumatanes puede ser dividida en cuatro zonas altitudinales y climáticas. En un primer plano se encuentra aquella que se podría denominar como tierra caliente. Se ubica debajo de los 800 msnm y tiene una temperatura promedio anual de 25° C; su vegetación es tropical y se produce caoba, banano y café. La tierra templada tiene elevaciones que van desde los 800 hasta los 1,500 msnm. Su temperatura anual promedio es de 17 a 23° C. Se cultivan el café y la caña de azúcar principalmente. La tierra fría, por su parte, oscila entre los 1,500 hasta más de 3,000 msnm. La temperatura promedio anual en esta parte va de los 12 a los 15° C causando fuertes heladas en las épocas más frías del año. Abundan las coníferas tales como el pino, pinabete, abeto y cedro.¹ Esta parte es propicia

¹ El pinabete es un árbol muypreciado en Guatemala, por ser uno de los pocos lugares del mundo donde crece esta especie. Se han hecho varias campañas de reforestación para impedir la tala inmoderada de este árbol en peligro de extinción.

para el cultivo de manzana, papa y trigo. Por último, se encuentra la zona andina, con elevaciones que se yerguen a más de tres mil metros y cuya temperatura anual promedio es de 10° C. Las bajas temperaturas, heladas y tormentas son frecuentes en esta área.

Como acertadamente lo describe Lovell, la Sierra de los Cuchumatanes “se compone de entornos físicos diversos, desde las frías e inhóspitas tierras del páramo alrededor del Paquix y la Ventosa, hasta los exuberantes y templados valles del noroeste, y el árido y espinoso matorral del río Negro, cerca de Sacapulas” (Lovell, op.cit: 16).

En la actualidad, la región sigue siendo igual de diversa que durante la época colonial de la cual dan cuenta los cronistas. Su variedad climática ha dado oportunidad al desarrollo de diferentes tipos de actividades económicas y agrícolas a lo largo de su franja montañosa. Al mismo tiempo, da cabida a diversas etnias asentadas a lo largo y ancho de sus montañas, pues cuenta con cerca de medio millón de habitantes de los cuales más del 70% son indígenas. Chujes, mames, kanjobales, acatecos, aguacatecos, chalchitecos y jacaltecos (entre otros), pueblan el complejo universo cultural, geográfico y humano que conforma la Sierra de los Cuchumatanes. Los lugares en los cuales se asentaron son parte de su universo cultural y geográfico. Pertenecen a la parte de la serranía los municipios de Todos Santos, Santa Eulalia, Soloma, Aguacatán, San Mateo Ixtatán, San Miguel Acatán, Jacaltenango.

A la diversidad cultural, climática y geográfica se le suma la amplia gama de actividades económicas que se desarrollan en la región, en buena medida determinada por factores geográficos, climáticos y por los medios de transporte. Así, los poblados situados en las partes más elevadas, tienen como actividad principal el pastoreo y el cultivo de la papa, mientras que en los que se encuentren ubicados en las partes medias, el maíz y legumbres tales como el brócoli serán los principales cultivos; para los de tierra caliente (léase, parte más baja), se cultiva el café primordialmente. Los distintos tipos de productos que se cultiven serán más fáciles de vender en otras partes del país, debido a la ubicación geográfica y la relación que tengan con la frontera mexicana. Así pues, para algunos pueblos el comercio será más redituable que para otros. En la actualidad, en los días de mercado la gente de las distintas comunidades se traslada de una a otra para vender

diversos productos (tanto agrícolas como mercancía en general), mismos que han comprado previamente en Huehuetenango, la capital, o incluso en México.

Entre las pocas fuentes con las que contamos en la actualidad para reconstruir la historia de los Cuchumatanes, podemos mencionar los textos de los cronistas coloniales como la *Descripción geográfico moral de Goathemala* de Cortés y Larráz, o los de corte etnográfico del antropólogo Oliver La Farge, realizados en los años treinta y más recientemente el de Lovell. En la actualidad son muy pocos los que se dedican al estudio de los Cuchumatanes, pues tan sólo se cuenta con escasos trabajos de corte monográfico realizados por aventureros, turistas o por profesores del departamento de Huehuetenango.

Es posible decir que esta zona, como también ocurrió durante la colonia, es una especie de nicho que permite en muchos aspectos que se mantengan algunos modos de vida tradicional. Como lo han mostrado las investigaciones mencionadas anteriormente, la Sierra de los Cuchumatanes ha permanecido aislada del resto del Departamento de Huehuetenango desde la época colonial. Sus elevadas montañas, su clima frío y la dificultad que durante mucho tiempo representó el poder acceder a esta zona fueron características que han permanecido incluso hasta nuestros días y que han marcado los ritmos de vida cotidiana de los habitantes de esos pueblos. De ahí que hacer una breve revisión de su historia nos sirva para entender el contexto regional a través del cual se deben analizar las dinámicas actuales de los pueblos ubicados en esta franja montañosa.

Según lo apunta Lovell, durante la colonia existieron dos tipos de municipios: los “nucleados” y los llamados “pueblo vacío”. De acuerdo con Lovell,

La mayoría de los residentes de los municipios de “pueblo nucleado” viven en la cabecera y se desplazan a pie desde su casa hasta terrenos alejados del centro para realizar labores que son necesarias para el mantenimiento de propiedades agrícolas”. Santiago Chimaltenango es un buen ejemplo de tal patrón nucleado. Por el contrario, las familias que viven en municipios de “pueblo vacío” son de base rural, residen y trabajan en el campo y sólo visitan la cabecera de vez en cuando (Lovell, *op.cit*: 19).²

El trabajo agrícola ha sido y sigue siendo la principal actividad económica, y familiar de fuentes de ingreso, apegada al ritmo estacional del ciclo agrícola (Ibid: 22).

² Según Lovell, Todos Santos sería un ejemplo clásico de un “pueblo vacío” (Lovell, *op.cit*:20).

Durante la época colonial, Huehuetenango fue un centro regional de gran importancia. Como lo menciona Lovell:

... el pueblo que los auxiliares mexicanos llamaron Huehuetenango estaba construido en el sitio de un antiguo asentamiento conocido como Chinabajul, y Chiantla, segundo en importancia sólo después de Huehuetenango como centro regional durante la época colonial, fue fundado cerca de la capital mam de Zaculeu (Ibid: 80).

La zona de los Cuchumatanes y su cabecera Departamental Huehuetenango presentan características particulares comparadas con el resto del país tanto a nivel geográfico, como por su diversidad humana, climática, comercial, así como en los distintos procesos políticos, económicos, sociales y religiosos por los que ha pasado. Su potencial económico, así como las dificultades que significaba el acceso a esta zona hicieron que tanto la evangelización como su explotación económica provocara el desánimo por parte de los primeros religiosos. La diversidad geográfica, climática, cultural y el difícil acceso a la zona convirtieron a los Cuchumatanes en una región que dificultó muchas veces los intentos por congregar a sus pueblos (en su mayoría dispersos), ubicados en áreas alejadas o rurales. Como es de suponer, semejantes dificultades hicieron aún más complejos los intentos por controlar la economía y las prácticas religiosas de los pueblos que se encontraban asentados en esta parte del territorio guatemalteco.

Como es sabido, una de las prácticas o mecanismos de control instaurados por la Corona española durante la colonia fueron las congregaciones por un lado, y reducciones a poblado por el otro. Consistían primordialmente en agrupar a las poblaciones que se encontraban dispersas a fin de reunir las en un centro poblado cuya vigilancia estaba a cargo del encomendero, quien debía velar por el adoctrinamiento del pueblo y el cobro de limosnas, tributos y aranceles. Según lo señala Lovell, el proceso de congregación “creó una dicotomía en el patrón general de la tenencia de la tierra” (Ibid:81). Más adelante señala también:

Ya en 1533, una real cédula declaraba que a “los indígenas se les dejen sus tierras, heredades y pastos, de forma que no les falte lo necesario, y tengan todavía el alivio y descanso posible para el sustento de sus casas y familias”. Según la ley, todas las congregaciones tenían derecho a “comodidad de aguas, tierras y montes, entradas y salidas, labranzas y un ejido de una legua de largo, donde los indios puedan tener sus ganados sin que se revuelvan con otros de españoles”. Además de la tierra próxima a la congregación, los indígenas a menudo siguieron cultivando la tierra añorada de donde provenían. El apego

que los indígenas desplazados sentían por sus tierras ancestrales al final modificaría el patrón de asentamiento impuesto por los españoles en muchas partes del altiplano (Ibid).

Así pues, a pesar de las dificultades que presentaba la Sierra de los Cuchumatanes, las congregaciones comenzaron a llevarse a cabo hacia finales de la década de 1540 mediante un gran esfuerzo por parte de los religiosos. Según los datos presentados por Lovell, casi todos los pueblos de los Cuchumatanes se originaron como centros formales de asentamiento durante el proceso de congregación.

La mayoría de los pueblos de los cuchumatanes actuales se originaron como centros formales de asentamiento en el proceso de la congregación. En el registro histórico hay evidencia de la congregación para varios pueblos, incluyendo Aguacatán, Chajul, Chiantla, Cuneen, Huehuetenango, Jacaltenango, Nebaj, Petatán, Sacapulas, San Antonio y Santa Ana Huista, San Juan Cotzal, San Martín y Todos Santos Cuchumatán (Ibid: 81).

Durante este período de reordenamiento espacial, económico y religioso, la zona de los Cuchumatanes sufrió otro tipo de desajustes, causados por las invasiones de los lacandones (a menudo simuladas) en la parte de Santa Eulalia y San Mateo Ixtatán, enfrentamientos que se siguieron suscitando durante casi todo el período colonial (Ibid: 85). Parte de la reacción o formas de resistencia por parte de los indígenas frente a la explotación a que eran sometidos por las congregaciones, consistió en escaparse hacia las áreas rurales más alejadas de los centros congregacionales de los pueblos. Una vez asentados en las montañas, se liberaban del pago de tributos, de su mano de obra y de otro tipo de abusos y explotación (Ibid: 86-87). Como se ha visto en otras zonas del área maya, el escapar hacia las montañas o los montes (Vg. en el caso de los montes bajos yucatecos) parece haber sido una práctica generalizada entre las etnias mayances, en tanto estrategia de resistencia frente al dominio español y al sometimiento económico y espiritual. En ese sentido, Guatemala y la zona de los Cuchumatanes no fueron la excepción. Las tensiones y desajustes espaciales, económicos, religiosos así como las invasiones de las que fueron objeto, se mantuvieron durante varias décadas como elementos característicos de la zona. Bajo este panorama de dificultades, tanto las empresas de reordenamiento de los poblados mediante las congregaciones, como los proyectos de evangelización, se veían entorpecidos

una y otra vez, provocando muchas veces el desánimo, cuando no el abandono, del trabajo por parte de los españoles.

Las narraciones de los primeros evangelizadores que incursionaron en los Cuchumatanes, dejan entrever las penosas dificultades y la ardua labor que tuvieron que realizar para poder cumplir con sus objetivos, mismos que las más de las veces se veían truncados, provocando un sentimiento de frustración. Así pues, se reconoce en 1689 que los Cuchumatanes, ubicados al norte de Huehuetenango, constituían una región que no les permitiría alcanzar fácilmente sus objetivos espirituales y económicos.

En 1689, por ejemplo, después de una expedición agotadora “cultivando por segunda vez las pobres almas que viven en estas provincias de la sierra de los Cuchumatanes”, el obispo de Guatemala declaró que la región era “tierra que por su aspereza y destemplado frío por ninguno de mis antecesores se había visitado desde el tiempo de la conquista”. Así, en la mente de los observadores contemporáneos, fueran miembros de la Iglesia o funcionarios del Estado, no cabía duda de que al norte de Huehuetenango había una región donde no sería fácil alcanzar las aspiraciones espirituales o económicas del imperio. Como resultado de tales valoraciones, el interés de los españoles en el noroccidente de Guatemala nunca fue tanto como en otras partes más favorecidas de Centroamérica, después de que había concluido la conquista e iniciado la congregación (Ibid: 87).

Las mismas dificultades provocaron de forma paralela un creciente interés por la conquista espiritual y económica de esta zona, ya convertida en un área de refugio cultural, y que mediante diversas estrategias le permitía a los indígenas mantenerse como pueblos y preservar sus prácticas culturales frente a los continuos intentos de dominio y sujeción española durante la época colonial. El deseo por lograr aquello que no se había conseguido despertó un interés cada vez más impetuoso por dominar esta zona del país, provocando la creación de nuevas empresas de evangelización en los Cuchumatanes. De este modo, se pasaba del desencanto y la frustración, al deseo de conquistar.

Pero las denuncias respecto a las prácticas religiosas de los indígenas pronto cobraron importancia en las discusiones sobre la evangelización de los pueblos indios de los Cuchumatanes. Según los datos presentados por Lovell, el alcalde mayor Francisco Javier de Aguirre destruyó un adoratorio indígena que calificó de “gentilicio” en donde los indígenas iban a ofrecer sacrificios y a realizar ceremonias religiosas al Diablo. Sin embargo, quien se encargó de denunciar de manera más enérgica estas manifestaciones de religiosidad indígena fue el arzobispo Cortés y Larráz, quien en muchas ocasiones describió

con puntualidad a finales del siglo XVIII, las “prácticas idolátricas” de los indios. A pesar de todos los intentos, mecanismos empleados y estrategias esgrimidas por parte de los clérigos españoles para alejar a los indios de sus costumbres, éstos no rindieron los frutos deseados.

Conviene señalar que las quejas de los religiosos no eran dirigidas solamente a las prácticas tradicionales de los indígenas, sino al tipo de cristianismo que practicaban, el cual se suponía, navegaba más en las aguas de un paganismo heterodoxo que en el de las rectas formalidades cristianas que debían caracterizar a un verdadero converso. Así, las estrategias utilizadas por parte de los indígenas para esconder sus creencias tras el velo de la religión impuesta, y por ende su cristianismo, fueron puestos en tela de juicio por los evangelizadores. En ocasiones el evangelio fue aceptado, pero tras el bautismo y pese a las ingenuas expectativas de los religiosos, se valieron de varias formas para mantener sus tradiciones, las cuales casi siempre fueron consideradas como herencia del Diablo y sus demonios. Este tipo de resistencia frente a la religión de los evangelizadores se manifestó muchas veces en un rechazo tajante al recibir los sacramentos. Así, hacia la segunda mitad del siglo XVIII muchos indios del grupo mam de la parroquia de Huehuetenango eludían la confesión por miedo y vergüenza (Cortés y Larraz, 1958: T 2 118). Este temor obedecía en ocasiones al trato que lo sacerdotes les daban en el momento de la confesión, ya que muchas veces se les hostigaba sometiéndolos a extensos interrogatorios con el fin de que confesaran todas sus faltas. De acuerdo a lo impugnado por los sacerdotes, los indios no confesaban todos sus pecados, razón por la cual era necesario hurgar en el fondo de sus conciencias para extraer aquellos que quedaran ocultos, bien por voluntad del penitente, o bien por desconocimiento de la falta cometida. Para algunos autores, tal actitud de los indios se debía al desconocimiento de las normas morales del cristianismo, pasando por alto en la confesión aquellos pecados que se suponía debían confesar.³

³ Aunque este tipo de actitudes no se limitan a esta zona, Gruzinsky nos da un ejemplo similar a lo apuntado para el área de los Cuchumatanes: “En realidad las vicisitudes de la aculturación determinaron la capacidad de asimilación, y provocaron las reacciones más extrañas. Algunos indígenas pasaron por alto las reglas de la confesión. Otros, pecando de escrupulosos, se perdieron en detalles intrascendentes” (Gruzinsky, *op.cit.*: 115.).

El texto de Cortés y Larraz señala que los pecados más comunes entre los indios de Guatemala eran los de lascivia y embriaguez (Cortés y Larraz, *op.cit*, T2: 117- 118). Pero el rechazo a recibir los sacramentos se mantenía de manera constante, por lo que hacia finales del siglo XVIII se reportó para el área de San Sebastián que de las 400 familias que debían de confesarse sólo acudieron a recibir el sacramento poco menos de 200, evidenciando el poco interés que los naturales tenían en recibir el sacramento. Para este momento las formas por las que los indígenas resistieron el adoctrinamiento y la aceptación íntegra de las doctrinas cristianas despertaron fuertes discusiones respecto a la eficacia de los métodos empleados hasta esos momentos. Además de culpar al Diablo y sus huestes de maldad por pervertir las creencias y el alma de los conversos, también se discutía sobre cuestiones relativas al buen adoctrinamiento de los indígenas quienes, se pensaba, no entendían a cabalidad las verdades de la doctrina cristiana, desconocimiento que los alejaba de Dios. Para el total de Guatemala, Vázquez apunta que los indígenas se mostraban temerosos a recibir las aguas bautismales ya que éstas, según ellos, los convertían en esclavos. De tal modo que la carga semántica de los significados del bautismo se inclinaba hacia conceptos como pago de tributos o esclavitud, alejándose de las pretensiones religiosas de salvación del alma. Según apunta Vázquez, esto se debía a que no entendían bien, “*por no haberseles explicado*”, el sentido y significado de la evangelización y de los sacramentos. La connotación de sujeción que los indios le daban al hecho de hacerse cristianos se expresaba en palabras de ellos mismos pues se denominaban como “*avasallados*” (también menciona los términos de *guerreados*, *vencidos* o *esclavizados*). Aun cuando se lograba que accedieran al bautismo, escapaban a los montes, negando el nombre de santos que se les había asignado, tomando los suyos nuevamente. Este hecho fue pronto reconocido por los religiosos, por lo que procuraban insistir en la enseñanza sobre los bienes espirituales que se obtenían tras el sacramento del bautismo (Vázquez, *op.cit*, Tomo II, L III: 25-26).

Causaba admiración incluso la manera de enfrentar el fallecimiento por parte de los indígenas quienes ni siquiera en el lecho de la muerte acudían a confesarse con prontitud. “Es muy rara la vez que llaman a confesarse muriendo, y acabando (van) esta miserable vida con la brutalidad y barbaridad que viven...” (Cortés y Larraz, *op.c.*, t 2, 118).

Como en otras partes de Mesoamérica, a los primeros impulsos de la congregación le siguieron períodos prolongados de dispersión, los cuales también eran propicios para la

agricultura al mismo tiempo que devolvía a los indios los patrones de asentamiento ya conocidos. Recapitulando sobre lo asentado por Nancy Farris, Lovell apunta que, cuando los mecanismos establecidos de integración de los pueblos perdían fuerza, “..., los indígenas volvían gustosamente al patrón de asentamiento disperso”, hipótesis en cierto modo también válida para los pueblos cuchumatanes durante la época colonial” (Lovell, *op.cit.*: 92).

Las marcas que dejó la congregación en la cultura fueron talladas de manera profunda en la memoria de los pueblos, a tal grado que muchas de esas estructuras perviven hasta nuestros días. Por supuesto los Cuchumatanes no son la excepción. Actualmente, un alto porcentaje de los habitantes indígenas de esta zona no vive en los centros urbanos. Son los ladinos precisamente quienes viven en tales áreas y los cuales aprovecharon diversos momentos históricos para construir sus viviendas y comercios cercanos al centro de los pueblos. Esto responde a diversas dinámicas culturales, sobre todo a la tendencia que tienen los indígenas por mantener su antiguo patrón de asentamiento para facilitar de alguna manera el trabajo agrícola, además de permitir la permanencia de cierto tipo de prácticas rituales. A fin de comprender las transformaciones estructurales, económicas y el patrón de asentamiento actual, resulta de capital importancia la revisión de los procesos históricos por los que han atravesado los pueblos de los Cuchumatanes. Como bien lo asienta Lovell: “Todo intento de explicar o comprender este patrón de asentamiento debe empezar con un examen de los acontecimientos y circunstancias de la vida colonial” (Lovell, *op.cit.*: 93). Como se verá más adelante, este patrón de asentamiento explica no sólo aquellas prácticas relacionadas con el comercio o las distinciones étnicas por su ubicación respecto al centro poblado, sino que en muchos casos todavía sirven para explicar el asentamiento, desarrollo y permanencia de ciertas prácticas religiosas tradicionales en convivencia con las congregaciones evangélicas.

Tal y como se ha mencionado líneas arriba, el interés de los españoles por las congregaciones decreció, en parte debido al aislamiento físico y a lo que se suponía era un potencial económico bastante limitado, sobre todo desde la perspectiva de los intereses del momento (Ibid: 93). Tanto el abandono de la zona por parte de los españoles como el aislamiento físico y el regreso a antiguos patrones de asentamiento indígena, sirvieron de refugio o nicho para que las antiguas prácticas, creencias religiosas y modo de vida rural se

mantuvieran a finales de la colonia e incluso hasta nuestros días. En ese sentido, quizás ésta sea una de las características principales de la sierra de los Cuchumatanes. Como el mismo Lovell lo señala: “Este modo de vida, el cual choca con dos de los principios fundamentales de la congregación, fue adoptado por la mayoría de los habitantes a mediados y a finales de la época colonial y desde entonces ha sido una característica notable de la cultura cuchumatana” (Ibid: 93).

Como se señaló, la sierra de los Cuchumatanes quedaba dentro del corregimiento o alcaldía menor de Totonicapán (Lovell, 1990: 95). Esta zona, después de las reformas de los Borbones, se convirtió en provincia de Totonicapán y Huehuetenango y a su vez fue dividida en dos jurisdicciones: el partido de Totonicapán y el partido de Huehuetenango, que corresponde a la sierra de los Cuchumatanes y que comprendía cerca de 40 pueblos de indios (Ibid:95).

De acuerdo con Lovell, por razones de administración eclesiástica los pueblos de indios estaban divididos en ocho parroquias. Cada una contaba con una cabecera de doctrina que era donde por lo general habitaba el cura (ibid: 96).

La congregación en los Cuchumatanes quedó a cargo de los dominicos y a partir de su retirada de la zona fue posible el ingreso de los mercedarios (Ibid: 96-97). La supuesta falta de atención religiosa durante la época colonial (e incluso durante gran parte del siglo XIX), fue tomada como recurso para poder explicar el hecho de que los indios regresaran a sus antiguas “prácticas idolátricas”.

En términos de trabajo y economía, se mantuvieron más o menos permanentes varias formas de labor obligatoria como el repartimiento de indios, el servicio personal y el peonaje por deudas (Ibid: 112). A todas las transformaciones ya presentadas se sumó el surgimiento de las haciendas, que en muchos casos fue un importante motor de cambio en las prácticas económicas y culturales en los Cuchumatanes. Para esta zona también se van a presentar particularidades específicas, ya que lo anterior coincide con una etapa de despoblamiento indígena y de debilitamiento económico durante el período que va desde el siglo XVI hasta finales del XVII (Ibid:127). Para este tiempo la economía dependiente del trabajo en las haciendas se había organizado de tal manera que estaba basada en el latifundio y el peonaje por deudas (Ibid: 112). Este será en buena medida el modelo económico que permaneció durante toda la época colonial y el siglo XIX y que puede servir

incluso para explicar los actuales ritmos económicos en los Cuchumatanes, así como otros fenómenos derivados de éste, tales como la tenencia y distribución de la tierra entre los pobladores de los pueblos indígenas.

A pesar del primer desencanto respecto a la sierra de los Cuchumatanes, con el paso del tiempo esta zona fue cobrando mayor interés entre los españoles. Poco a poco fueron descubriendo diversas posibilidades en la región, sobre todo en la crianza del ganado lanar. De todas las áreas de los Cuchumatanes la que más atrajo la atención de los españoles fueron los Altos de Chiantla (Ibid: 133). En ese sentido, el uso y comercio de lana se fue convirtiendo en un impulsor muy importante para la economía de los indígenas de la región (Ibid: 149). En la actualidad, y a pesar de la importancia que tiene la ganadería en tanto práctica que involucra a la familia extensa, el trabajo agrícola sigue fungiendo como uno de los principales medios de subsistencia. En torno al trabajo en la milpa se siguen aglutinando intereses familiares, comunitarios y de organización social, así como religiosos y rituales.

En este apartado se ha tratado de presentar muy brevemente un acercamiento al contexto orográfico, religioso, económico y cultural de la sierra de los Cuchumatanes y sus transformaciones. Como bien lo sugiere Lovell, es importante tomar en cuenta la historia de los pueblos indios de la región de los Cuchumatanes para poder dar una explicación de su situación actual. Como se ha visto, esta zona ha pasado por diversas transformaciones espaciales, económicas, culturales, y de orden religioso. En cierta medida, el aislamiento geográfico de la zona, su geografía y su clima, ayudaron a mantener una constante tensión entre el mantenimiento de los intereses de dominio por parte de los españoles y las continuas muestras de resistencia cultural, expresados tanto en el plano religioso con la continua vuelta a sus prácticas religiosas tradicionales, como en la insistencia en mantener una economía agrícola de subsistencia, mediante la negación a adoptar patrones de distribución de la tierra y de asentamiento. En muchos sentidos se puede decir que esta constante tensión entre las formas y estructuras impuestas, como las diversas formas de resistencia mostradas por los pueblos indios de los Cuchumatanes son lo que conformó la región tal y como se le conoce hoy en día.

El camino inconcluso: breve historia de los protestantes en Guatemala

Según estimaciones recientes, Guatemala es el país de Latinoamérica donde más rápido se han expandido las iglesias protestantes, particularmente en las últimas dos décadas. En la actualidad se estima que existen cerca de 110 denominaciones evangélicas presentes en el territorio guatemalteco, a las cuales se adhiere aproximadamente un tercio de la población (Le Bot, 1997: 210).

Aunque la llamada explosión del protestantismo se observa con más claridad en los años ochenta, la llegada de los primeros evangélicos a territorio guatemalteco y su trabajo sistemático ya había dado sus primeros frutos (difusión y predicación de la Palabra) en varias regiones del territorio a finales del siglo XIX. Como ha ocurrido en casi todos los casos, fueron las confesiones de corte histórico las primeras en hacer su aparición en la arena religiosa. Como si se tratase de una característica compartida en casi toda Latinoamérica, el ingreso de las iglesias históricas fue posible gracias al apoyo que obtuvieron por parte de los gobiernos liberales, mismos que trataron de mantener sus intereses ideológicos anti-católicos al permitir el ingreso de los evangélicos. Lo que se pretendía era el debilitamiento de la hegemonía de la Iglesia Católica a través del trabajo misionero de los evangélicos. Tal estrategia resultaba mucho más atractiva si se toma en cuenta que el poder de dicha institución religiosa se encontraba repartido entre ciertos grupos de elite gobernante. El argumento “liberal” en Guatemala no sería la excepción. Aunque con diferentes matices y contrastes variados, la historia de la llegada de los protestantes al territorio centroamericano se inscribe dentro de lo que, a partir de esa época, se convertiría en una especie de “tradicción” religiosa protestante latinoamericana; la religión iría adquiriendo características particulares, contextuales e irrepetibles en cada región del continente. Así pues, a principios de los años veinte hicieron su aparición en Guatemala –de manera más formal - las misiones protestantes. La primera en llegar por invitación de Justo Rufino Barrios fue la Iglesia Presbiteriana. Las rutas trazadas por los presbiterianos tuvieron continuidad con la aparición de la iglesia Centroamericana (con similitudes doctrinales entre sí), la iglesia “Amigos”, el Nazareno y posteriormente la Metodista (Sanchíz, 1998: 45).

No cabe duda que una de las congregaciones con mayor arraigo en Guatemala, incluso en la actualidad, es la Iglesia Centroamericana. Esta denominación se caracterizaba

por practicar un proselitismo celoso y sistemático con una clara perspectiva escatológica (rasgo que compartirán las congregaciones pentecostales y neopentecostales), alejada principalmente de cualquier interés por el trabajo social. Como lo apunta Le Bot, estas características se mantuvieron a pesar de los procesos de institucionalización y secularización que acompañaron su trabajo (ibid: 211)

Fue más o menos en esa misma época cuando un pastor norteamericano llamado William Cameron Townsend comenzó a poner en práctica una estrategia de evangelización y proselitismo que años más tarde mostraría su eficacia y que se extendería a otros países. En muchos casos se mantuvo como una de las principales armas del trabajo misionero en Guatemala, México y buena parte del territorio centroamericano: me refiero aquí al Instituto Lingüístico de Verano (ILV). Esta institución religiosa venía a cumplir uno de los intereses primordiales de la obra evangélica: poder alcanzar a las comunidades de habla indígena del territorio, mediante diversos cursos, logísticas y estrategias de adoctrinamiento tales como la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas. El ILV se instala oficialmente en Guatemala en el año de 1952. Pero fue alrededor de los años treinta, en el contexto de la dictadura de Ubico y los estragos de la crisis mundial, cuando el protestantismo se arraigó de manera importante entre los indígenas, particularmente en su vertiente pentecostal. Como lo menciona Le Bot: “El desarrollo del pentecostalismo guatemalteco, preparado y mantenido por misioneros norteamericanos, se efectuó ante todo y sobre todo en el seno de la sociedad india” (Ibid: 111-112).

Pero los supuestos triunfos en nombre de la fe pronto cobraron en el país un matiz de carácter único y particular, mediante la apropiación de las formas religiosas traídas del exterior. Lo anterior dio lugar a la creación de un protestantismo de carácter nacional que “expresaba la realidad” del pueblo guatemalteco. Este injerto espiritual pronto se convirtió en una expresión religiosa con características vernáculas, que alcanzó incluso otras corrientes ideológicas y religiosas, incluyendo expresiones católicas y costumbristas.

La presencia pentecostal: boom del movimiento evangélico en Guatemala

Cuando se habla de la historia de los protestantes en Guatemala, se requiere hacer un recorrido histórico que dé cuenta de la situación política del momento en el que arriban las

primeras congregaciones evangélicas. Como se ha venido mencionando en párrafos anteriores, se ha convertido en lugar común recurrir a explicaciones sobre el impacto del pentecostalismo que miran los contextos políticos, ideológicos y el papel de la violencia provocada por la guerra como motor de cambio socio-religioso. Gran parte de los estudios sobre el avance de las iglesias pentecostales coincide en señalar la importancia de estos tópicos para poder comprender el avance del pentecostalismo y neopentecostalismo, sobre todo entre los estratos indígenas y zonas marginadas. De estas investigaciones se desprenden diversas posturas que analizan el papel del gobierno en su relación con las comunidades indígenas. En estos planteamientos se ha propuesto mirar la explosión pentecostal como resultado de las políticas integradoras y como parte de los proyectos de Estado. Así, el avance de las denominaciones pentecostales y neopentecostales se encuentra enmarcado dentro de una serie de factores endógenos que han favorecido en buena medida la proliferación y atomización de estas iglesias. El ingreso de los productores agroindustriales en el mercado mundial a partir de los años cincuenta y el desalojo de la población guatemalteca, crearon un estado de profundos cambios y conflictos políticos en el seno de la sociedad; transformaciones e impactos sociales que llevaron a amplios sectores indígenas a la búsqueda de soluciones religiosas para sus problemas y conflictos. Como lo menciona Pilar Sanchís: “[...] estas transformaciones llevaron a la población marginada y empobrecida a la búsqueda de un sentido religioso para sus vidas, demandando nuevas formas de interpretación de la realidad, que hallaron en la oferta salvacionista y premilenarista de las iglesias evangélicas” (Sanchís Ochoa, 1998:44).

Otro de los argumentos utilizados para explicar el hecho de que son las fuerzas sociales las que mueven a los individuos a la conversión, es aquél que señala que fueron precisamente las iglesias pentecostales las que menos misioneros norteamericanos mandaron al territorio guatemalteco. En ese sentido resulta entendible el hecho de que el surgimiento y desarrollo del pentecostalismo en Guatemala responda a una apropiación del discurso religioso traído del exterior, mismo que ha servido para tratar de resolver las interrogantes de la vida práctica de los individuos, dotando con un nuevo sentido la desventura humana. Si bien se ha explicado el rápido arraigo que tuvieron las confesiones pentecostales dentro de la realidad guatemalteca, resulta innegable el papel pionero de los norteamericanos. Después del terremoto de 1976, los misioneros evangélicos vieron un

cambio profundo en el pentecostalismo que se estaba gestando en Guatemala. Fue en ese momento cuando la ayuda humanitaria por parte de las iglesias pentecostales norteamericanas sirvió para aliviar el dolor de los damnificados. Como lo explica Cantón Delgado:

Los protestantes sufren así un momentáneo retroceso hasta que, a fines de la década de los 50, los misioneros dan un giro trascendental al protestantismo guatemalteco. Es el principio de la expansión pentecostal tal y como la conocemos hoy, que recibirá un empuje decisivo tras el devastador terremoto de 1976 y la llegada de las iglesias neopentecostales norteamericanas para prestar ayuda a los muchos damnificados que dejó aquel suceso. A una de estas iglesias pertenecía el general golpista Efraín Ríos Montt, cuyo régimen contrainsurgente de principios de los 80 elevó casi a religión de Estado un protestantismo que, en su versión neopentecostal, colaboró en los crímenes que ensangrentaron la Guatemala de aquellos años. A una de ellas pertenecía también Jorge Serrano Elías, que a principios de los 90 demostró la fuerza de un electorado protestante al ser elegido democráticamente como el segundo presidente evangélico de Guatemala (Cantón, 1999:153).

Así pues, y bajo un argumento u otro, con la ayuda de la suerte en ocasiones y con el esfuerzo del trabajo misionero, el crecimiento y avance de la obra pentecostal poco a poco fue tomando arraigo, sobre todo en las regiones indígenas más pauperizadas. La primera iglesia pentecostal que se implantó en Guatemala fue la Iglesia de Dios del Evangelio Completo alrededor del año de 1929 (Ibid: 51). Hoy en día, las iglesias pentecostales han continuado su crecimiento y, en muchos casos, las denominaciones nacidas en Guatemala se han unido a aquellas que fueron traídas del exterior.

Si volvemos la mirada hacia otras latitudes de Latinoamérica podríamos preguntarnos cuál es la razón por la que el pentecostalismo (y el protestantismo en general) llega y se expande casi de manera simultánea por todo el continente, presentando las mismas características que las que se señalan para el caso guatemalteco. A pesar de las similitudes en su desarrollo, cada lugar fue presentando formas de reapropiación de las diversas confesiones religiosas al propio contexto en el que se implantaron. Algunos países como Chile, Brasil y Argentina mostraron al principio un crecimiento acelerado de conversiones al pentecostalismo y neopentecostalismo. Por otro lado, durante la década de los años ochenta Guatemala experimentó la más grande de sus crisis económicas y sociales (el sufrimiento de una guerrilla y las masacres perpetradas en el amplio territorio indígena). Sin embargo, esto no sucedió en otros países. ¿Cómo explicar entonces que las causas de

las conversiones masivas en un país como Guatemala sean el resultado de las políticas opresivas del Estado y la violencia generada por la guerra? Quizás en un primer momento este tipo de hipótesis pudo resolver algunas interrogantes. Sin embargo, después de haber observado el camino que han seguido las conversiones religiosas en el territorio guatemalteco, es posible afirmar que tales postulados carecen ya de un fundamento sólido.

En ese sentido, considero que los procesos de conversión protestante y pentecostalistas no pueden entenderse sin antes revisar detenidamente las diversas etapas de transformación religiosa por las que ha atravesado el país a través de su historia. Como es de suponer, tales procesos fueron labrando el camino para que el impacto de las iglesias pentecostales tuviera mayor éxito entre las comunidades indígenas. Bajo este argumento es posible afirmar que las conversiones masivas a las denominaciones pentecostalistas y protestantes, no fueron sino el eco de una serie de profundas transformaciones que ya se habían comenzado a dar en el campo religioso, tanto a nivel institucional como en el de la práctica religiosa de cada pueblo. Entre estas transformaciones se encuentran procesos de cambio estructural que habían afectado las relaciones sociales de los pueblos como resultado de una economía debilitada que al mismo tiempo resquebrajó las estructuras comunitarias y los lazos de identidad colectiva. Según lo afirma el trabajo de Yvon Le Bot, en principio el movimiento de conversión religiosa aparece como un rompimiento con las creencias tradicionales y “desde la ruptura del consenso comunitario hasta la penetración de la teología de la liberación, este hecho marca todas sus etapas” (Le Bot, 1995: 93).

Pero este movimiento de conversión fue provocado en parte debido al desarrollo de la agricultura de exportación y la expansión de los grupos ladinos por todo el altiplano guatemalteco, así como la influencia que tuvo en el país el debilitamiento del papel integrador de las comunidades. Tales actitudes se tradujeron en la falta de credibilidad en las autoridades tradicionales al ceder un poder, en ocasiones excesivo, al papel de los chamanes también denominados zahorines (ibid).

Pero la rebelión contra el papel y poder espiritual de los zahorines, así como las primeras conversiones, aparecen de la mano de las transformaciones del sistema de explotación y dominación comandado por la Reforma liberal.⁴ En parte estos cambios estructurales se debieron a un marcado crecimiento demográfico y las deudas

⁴ Se abundará sobre los zahorines y su papel dentro de la comunidad en el capítulo VI.

históricamente acumuladas con el exterior. Todos estos cambios drásticos provocaron un estado de crisis que trajo consigo el resquebrajamiento de la unidad comunitaria y con ello, del poder y autoridad civil y espiritual de los pueblos, fracturas sociales que provocaron en buena medida las primeras conversiones religiosas (Ibid). Un factor decisivo que alentó todavía más las transformaciones estructurales económicas, sociales y religiosas en Guatemala fue el impulso que en un primer momento produjo el desarrollo del sistema de transporte.

El apoyo del exterior para mejorar el transporte colectivo provocó también que los indígenas poco a poco abandonaran el trabajo en las fincas y en las plantaciones para incursionar en la actividad comercial de manera más asidua. Como es de suponer, este tipo de transformaciones impulsaron desplazamientos dentro del país en los que se produjeron contactos con pobladores de distintas regiones que se sumaron al intercambio y la transacción comercial a pequeña escala, permitiendo generar una fuente de ingresos que si bien no alcanzaba para alzarse como medio primordial de sustento, sí fungía como complemento al trabajo agrícola, por lo que paulatinamente el comercio se fue convirtiendo en una fuente importante de ingresos para la economía familiar. Como resultado de estos cambios el comerciante indígena adquirió una especie de “presencia” frente al Estado por lo que pudo recuperar en cierta medida una identidad positiva. Según señala Le Bot:

La extinción de las deudas y el desarrollo de posibilidades de transporte permiten, sin embargo, a una minoría indígena sustraerse del trabajo en las plantaciones y consagrarse a la actividad comercial de tiempo completo. Ésta se despliega fuera de los municipios de pertenencia de los interesados, da lugar a incontables desplazamientos a través del país, se traduce en una diversificación de los contactos (especialmente, con el mundo ladino) y una recuperación de la confianza en sí mismo y en el mundo exterior. El nuevo comerciante (comerciante de fuera o comerciante indígena de larga distancia) se reconcilia consigo mismo; recupera una identidad positiva. Se ve obligado a romper con el zahorín, cuyo poder, en el contexto descrito, se funda en el reino de la desconfianza, del temor a sí mismo y a los demás, de la culpabilización y la dependencia. La índole de ese poder hace de la ruptura una experiencia traumática, paroxísmica, una "conversión" que para realizarse, expandirse y traducirse en las relaciones sociales necesita alimentarse en nuevas fuentes de legitimidad simbólica, constituir redes de solidaridad (los nuevos comerciantes establecen nexos entre ellos y con no comerciantes; los convertidos son prosélitos celosos) y apoyarse en instituciones (ibid: 93-94).

Tales trastrocamientos en las estructuras formales, institucionales y de solidaridad comunal así como en las expectativas individuales, parecen entremezclarse también con los intentos por parte de la Iglesia Católica de reconquistar o retomar los altiplanos. A partir de 1945 la Acción Católica (en sus inicios como especie de propagadores de la fe) tuvo un papel fundamental en dichas empresas de reconquista espiritual, territorial y también de dominio (Ibid: 93-94). Así pues, el panorama religioso estaba conformado por la actividad de las iglesias protestantes históricas que habían llegado a los altiplanos a principios de los años treinta, así como por la reactivación de la Iglesia Católica y su interés por recobrar el territorio indígena. Los diversos movimientos pentecostalistas que ya se estaban gestando resquebrajaron el monopolio de los sacerdotes mayas y las autoridades locales, provocando la dispersión y proliferación de una diversidad de instituciones.

La penetración de esta y de las iglesias y sectas protestantes en los altiplanos, a partir de los años treinta y cuarenta, pone en peligro casi todo el monopolio del poder simbólico que allí ejercían las autoridades tradicionales, especialmente los zahorines; asimismo, introduce una pluralidad institucional sin la cual las rebeliones y revueltas individuales difícilmente hubieran desembocado en un movimiento religioso y social (93-94).

La transformación en las estructuras sociales y el crecimiento de las instituciones, coincidieron también con el contexto de una crisis política cada vez más evidente. Como resultado de esto, en algunos sectores indígenas comenzaron a surgir congregaciones religiosas con inclinaciones diversas tales como los católicos renovados y pentecostales, mismas que en poco tiempo se convirtieron en las dos principales expresiones religiosas - “divergentes y rivales” - , afirma Le Bot, pero “estrechamente emparentadas, de una revolución silenciosa en el medio indígena” (Ibid: 94-95). Junto a estas dos vertientes religiosas se va dando una apertura democrática que trae como consecuencia una “pluralidad” manifiesta en la abolición de trabajos forzados, una relativa mejoría en los salarios, así como una diversidad de ofertas partidistas (Ibid). Como resultado de esta apertura democrática (las consecuencias del golpe de Estado de 1954, la presencia de una Iglesia Católica renovada y el trabajo de las iglesias protestantes históricas y pentecostalistas), las ofertas religiosas se convirtieron en una especie de lucha conjunta frente al poder local, y los líderes religiosos tradicionales, cediendo el paso a una batalla en

contra del “paganismo” (Ibid: 94-95). Sin embargo, la Iglesia Católica mostró al mismo tiempo un interés sobre los más desprotegidos, volcando su ayuda en las comunidades apartadas, justo cuando el movimiento evangélico comenzó a tener mayor impulso. En ese sentido, Sanchís Ochoa señala:

Es durante este período, cuando el protestantismo, en sus múltiples facetas - pero, especialmente la corriente pentecostal - , empieza a crecer con fuerza; es entonces también, cuando la Iglesia Católica vuelca su atención sobre el pueblo rural y pobre, convirtiéndose pronto en uno de los bastiones de la resistencia campesina (Sanchís Ochoa, 1998: 56).

Así, la importancia de estos movimientos radica en que la inferioridad social y desconfianza en la que se encontraban estos grupos, tanto económica como política, se veía recompensada con la certeza de que eran elegidos por Dios para ser salvos, aspecto que los distinguía del resto de los grupos sociales. Se consideraban a sí mismos diferentes, redimidos del resto del mundo, apartados del pecado, la inmundicia y el mal. Bajo esta ilusión, su fe se convirtió en una autoestima capaz de ayudarlos a vivir dentro de un mundo injusto (Ibid: 63). En ese sentido, el avance de las iglesias pentecostales se sirvió también de creencias tradicionales tales como la fe en los milagros, así como la preservación de elementos simbólicos claves para el mantenimiento de la cultura. Tales prácticas pasaron a formar parte de los *corpus* doctrinales dentro de un mosaico sólido de creencias y rituales que eran compartidos tanto por los costumbristas como por los pentecostales.

Conviene mencionar, que la “aparente” flexibilidad de las denominaciones pentecostales, sólo se muestra tal en determinados contextos y bajo el apego a doctrinas específicas. En algunos casos las creencias pentecostales tienden a alejarse tanto de la práctica del católico tradicionalista, como de la de los chamanes. Por otra parte, es un desatino pensar que la Iglesia Católica siempre se mantuvo alejada de “las costumbres”. Ni el catolicismo más tradicionalista ni el renovado, pese a los matices doctrinales y las diversas tácticas de reevangelización que han implementado (Documentos de Puebla, op.cit.), han logrado desarraigar del todo las creencias de los antepasados. Es posible decir incluso (de acuerdo con la información empírica recabada para esta investigación), que han sido mucho más flexibles que otros grupos evangélicos frente a ellas. En ese sentido, cualquiera de las estrategias o formas a través de las cuales los distintos movimientos o

vertientes religiosas se han apropiado de la tradición de los antepasados debe ser analizada dentro del marco de reformulaciones estratégicas por parte de los actores y no como planes o ideologías diseñadas para impactar en determinado sector social. Son los sujetos (inmersos dentro de una cultura) los que hacen flexible la doctrina y la inmutabilidad del dogma. Es precisamente su capacidad creadora la que permite que ciertas confesiones puedan ser aceptadas dentro de un contexto específico partiendo siempre de su cosmovisión, misma que permite la readaptación de las doctrinas traídas del exterior para transformarlas en un producto propio, capaz de articular incluso el quehacer cotidiano dentro de la comunidad.

Si bien es cierto que el pentecostalismo se ha mostrado en las últimas décadas como una de las denominaciones religiosas más exitosas alrededor del mundo, también lo es el hecho de que en años recientes ha mostrado un “estancamiento” respecto al número de conversos (Garma, 2005). Sin embargo, lo que hasta hace años se pudo ver como un crecimiento de las iglesias pentecostales se debe a una serie de factores que han impactado no sólo a este tipo de confesiones, sino a una gran variedad de opciones religiosas (el catolicismo, los resurgimientos tradicionalistas, el New Age, las religiosidades afro caribeñas, etc). Al mismo tiempo, estos factores se encuentran inmersos dentro de una gran variedad de contextos sociales, políticos, económicos, globales e individuales, propios de este siglo.

Como se ha visto, la historia del protestantismo y del pentecostalismo en Guatemala es un camino inconcluso. Ha pasado por una diversidad de circunstancias que han influido para que su expansión sea posible. Con todo, las causas de su desarrollo deben ser analizadas a la luz de su historia y bajo el contexto de las culturas que le dan cabida. Si bien es cierto que las iglesias evangélicas han tenido un crecimiento y arraigo importante en las transformaciones religiosas de Guatemala, también es cierto que tanto los evangélicos como los católicos han sufrido una serie de reacomodos en el seno de sus doctrinas mismas. Sobre este punto Martín apunta:

This is not to say that the Catholic Church is bereft of power. Evans, together with Edward Cleary, emphasizes the emergence of kinds of Catholicism parallel to Pentecostalism, such as *New Evangelization 2000*. Indeed, Cleary holds that there is a general religious revival in Guatemala generating a similar language and parallel conversion experiences, and that both Pentecostalism and revitalized Catholicism can offer vehicles of ethnic renewal,

bridges between tradition and modernity, and a new sense of self of self and responsibility (Martin David, 2002: 124).

Sin embargo, y lejos de mostrar la arena religiosa como un campo de batalla por las almas entre católicos renovados, protestantes históricos y pentecostales, lo que subyace en el fondo de esas transformaciones es una religiosidad indígena, tan viva hoy como lo fue ayer y que continúa retroalimentando los contenidos simbólicos de las expresiones religiosas traídas del exterior. Como lo apunta Borrell Velasco:

La tradición católica del cristianismo ya no es hegemónica en Guatemala porque hace ya algo más de un siglo que el protestantismo hizo su aparición como alternativa en la escena religiosa. Sin embargo, tampoco hoy la Iglesia Evangélica permanece inmutable, ha evolucionado hacia componentes pentecostales y neopentecostales según adquiriría la filosofía de avivamiento y revitalización de lo ya conocido. Afirma Geertz que (...) en medio de grandes cambios, persisten grandes dilemas, de igual modo que persisten las respuestas establecidas para ellos. De hecho, las respuestas parecen desarrollarse con mayor decisión en la medida en que funcionan con menor eficacia (1994:144) (2001: 69).

A pesar de las diferentes corrientes religiosas que han tratado de evangelizar las conciencias de los pueblos mayas durante poco más de cinco siglos, la creencia en las palabras de los antiguos se ha mantenido.

El trabajo protestante en Huehuetenango

En este apartado trataré de presentar algunos datos generales sobre la historia y llegada de las primeras denominaciones protestantes al territorio que comprende el departamento de Huehuetenango y particularmente a la zona de los Cuchumatanes. Se tratarán de explicar los medios y las causas que posibilitaron el avance de estas congregaciones, así como los métodos empleados para lograr la “evangelización” de esta zona geográfica. Conviene señalar que reconstruir la historia de los protestantes es una labor compleja en tanto que, a diferencia de la Iglesia Católica, las confesiones evangélicas no se caracterizan por dejar evidencia escrita de sus actividades misioneras a través del tiempo, ni de su jerarquía dentro de sus iglesias, de sus normas o reglas doctrinales. Podría decirse que en términos generales no muestran demasiada preocupación por describir la historia y evolución de sus iglesias.

Son verdaderamente raros los casos en los que se guardan registros sistemáticos de las primeras misiones, así como del número de conversos o de los fundadores de sus denominaciones. Los estudios que se han elaborado para tratar de reconstruir su historia se basan principalmente en el testimonio oral y en algunos escasos documentos.

Mención especial merecen los trabajos de Virginia Garrard-Burnett por el esfuerzo realizado y la sistematicidad en la recuperación de los datos así como en la indagatoria respecto a la historia de los protestantes.

Como se ha señalado anteriormente, para esta parte de la investigación se hará una breve aproximación a la historia de las primeras confesiones evangélicas mediante la lectura de un documento redactado por la Iglesia Centroamericana, que da cuenta del crecimiento de las iglesias evangélicas en esta parte del territorio guatemalteco. Considero que la lectura de este texto es importante por diversas razones. En primer lugar, nos presenta la visión de los hechos desde la perspectiva de los actores, al mismo tiempo que nos deja entrever importantes elementos para el análisis discursivo mediante la construcción textual que se hace en tanto narradores y productores del texto. Por otra parte, considero que es un documento valioso ya que expone los inconvenientes, penas y trabajos que tuvieron que pasar los primeros misioneros para poder conseguir los frutos deseados a través de la predicación en diversos pueblos. La importancia de tomar en cuenta estos hechos responde a mi interés por mostrar la manera en la que las empresas de evangelización, tanto católicas como protestantes, han utilizado los mismo métodos de evangelización. Los discursos esgrimidos para tratar de explicar la presencia de la “mano de Dios” en sus empresas de conquista espiritual, así como la manera en la que los primeros misioneros sufrían reveses frente a la insistencia de los indios por permanecer fieles a sus creencias pasadas, parecen resurgir como eco interminable de un canto de resistencia eterna.

Sobre esto habla el documento que lleva por título “*92 años del evangelio en Huehuetenango*”, cuando explica el trabajo que con anterioridad habían realizado los misioneros católicos “Estos siervos de Cristo, aun cuando traían el Evangelio envuelto en sotanas, traían el evangelio...” (92 años del evangelio, ms: 9).

Según se narra en el documento, fue a finales del siglo XIX cuando un “hermano” que vivía en Dallas, Texas, y que tenía mucho prestigio, al escuchar de las misiones

mundiales se interesó por el trabajo misionero en Centroamérica. Así pues, decidió establecer y formar lo que sería la Misión Centroamericana, como se le conoce hasta el día de hoy. En primera instancia se estableció esta misión en Costa Rica, pero con el paso del tiempo se fue moviendo hasta llegar a Guatemala. En el año de 1899 un hombre llamado Eduardo Bishop llegó a la capital para comenzar con el trabajo. Se pusieron de acuerdo con los presbiterianos, quienes también habían avanzado con el trabajo misionero en esa época, y quedaron de acuerdo en dejar la parte norte de la ciudad capital y el sur a la iglesia Centroamericana (Ibid: 10-11).

Después de la llegada de estos primeros misioneros, arribó a territorio guatemalteco el misionero llamado Francisco Toms, pilar en la construcción y el trabajo misionero en el departamento de Huehuetenango. Llegó a la región huehueteca junto con su esposa y sus dos hijos, decididos a comenzar el trabajo evangelístico para difundirlo hacia todo lo ancho del departamento (Ibid: 11-12).

Como sucedió en las primeras empresas de evangelización católica, algunas veces la predicación obtenía pequeños triunfos y otros eran rotundos fracasos que los dejaban en el desánimo total. Los testimonios que se narran sobre los primeros conversos al protestantismo en el departamento no dejan de llamar la atención por el grado de idealización (casi milagrosa) con el que se les describe. Según lo narra el documento, había ocasiones en las que las conversiones se producían tan sólo con escuchar los servicios religiosos. Después de los cultos, los indios quedaban maravillados pues decían no haber escuchado cosas tan bellas. Como suele suceder, algunos de los retrocesos en el trabajo misionero y evangelístico era culpa de “las mentiras de los sacerdotes”, quienes instaban a la gente a que no asistiera a los cultos protestantes, valiéndose de cualquier cantidad de argumentos:

Al salir del servicio muchos dijeron que nunca habían oído algo tan bello. Pero gracias a las mentiras y amonestaciones del cura, muchos ya no vienen a los cultos. Además se difundió el rumor que la imagen en el ataúd de vidrio en la iglesia católica estaba sudando, y eso por la llegada de los evangelistas. Unos hombres fanáticos de un lugar cercano aseguraron que nos matarían. En respuesta a esas amenazas las autoridades enviaron a unos soldados que rodearon nuestra habitación para protegernos mientras dormíamos (Ibid: 13).

Así pues, las historias de conversión cuentan cómo gente de diversas ocupaciones fueron aceptando las verdades del evangelio. Uno de los principales propagadores de la fe evangélica fue el llamado coronel Juan G. Castillo, quien resultó ser un gran trabajador en la obra y quien logró la predicación evangelística entre los pueblos de habla mam. Más adelante también aprendió algunos versículos en k´anjobal, para poder evangelizar a los hablantes de esa lengua (Ibid: 13). Según lo narran las historias evangélicas, la gente que aceptaba el evangelio lo hacía “como por obra de la mano de Dios y de manera milagrosa”. Así pues, gente que los misioneros consideraban que se encontraba esclava por el licor, con tan sólo escuchar la predicación de la Palabra “salían convertidos a los pies del Señor”. Sin embargo, no siempre fue tan fácil y en ocasiones los “inconvertidos” mostraron su rechazo frente a las congregaciones evangélicas que recién habían comenzado su trabajo, arrojando piedras y palos contra las casas donde realizaban sus cultos de adoración (Ibid: 13-14).

La historia de las primeras incursiones no dejan de recordar las narraciones de los cronistas del siglo XVI o la de los aventureros que cruzaron la sierra de los Cuchumatanes en la década de los cuarenta. Así, el trabajo de evangelización y supervisión de la obra misionera de las primeras denominaciones evangélicas se realizó a pie o sobre una mula, en recorridos que resultaban extremadamente cansados. Los primeros misioneros protestantes iban acompañados de los nuevos creyentes y en sus viajes de visita pastoral vendían biblias y otro tipo de literatura evangélica:

El mismo hermano Toms viajó por todo el Departamento a lomo de mula, y en sus cartas describe estos viajes que llevaban de 10 días hasta un mes, a veces. Iba siempre predicando y siempre viendo fruto de su predicación. Su hijo, Heberto, lo acompañaba frecuentemente y ya principiaba a predicar también, y el hermano Magdaleno Garrido, quien había colaborado en la obra en San Marcos, desde el año 1901, vendiendo Biblias y otra literatura evangélica, también lo acompañaba, o iba solo acompañado de los nuevos creyentes, quienes tenían un deseo fervoroso de compartir las bendiciones que ellos ya habían recibido. En febrero de 1909, apenas unos dos años después de su llegada, escribió el hermano Toms: “Hemos viajado por territorio nuevo; pasamos por muchas aldeas y tuvimos el privilegio de predicar el Evangelio públicamente en casi todas ellas, alcanzando siempre de 50 a 125 personas que oyeron la Palabra de Dios por primera vez. También distribuimos muchos tratados y porciones de la Palabra. Aquí en el centro, la obra sigue creciendo. Muchas personas están aceptando la verdad, y varios están pidiendo su bautismo” (Ibid: 14).

La similitud de las empresas misioneras evangélicas con las primeras incursiones de los frailes católicos no dejan de sorprender por la manera de explicar las conversiones de los indígenas, su disposición a escuchar el evangelio, así como el deseo que manifestaban por recibir las aguas del bautismo.

Tan sólo a manera de ejemplo podemos mencionar lo que apunta uno de los documentos del Archivo Vaticano Secreto donde se muestra la manera en la que los manchés del área de Cobán, al encontrarse con los frailes les pedían las aguas del bautismo.

Al caer del sol vinieron los indios que habitaban de la otra parte del cerro y nos hicieron un corto breve en su lengua y cualquier elegante razonamiento preguntáronos a qué íbamos a su tierra, y habiéndoles dicho que éramos criados de dos grandes señores, uno del Cielo y de la Tierra, y otro de la Tierra, que nos enviaban a que les enseñásemos el camino del Cielo haciéndoles cristianos, y echándoles el agua del Espíritu Santo...

Salímosles al encuentro y en su semblante conocimos que quienes veían tan muertos de miedo no tenían ánimo para matarnos. Cogí a uno por la mano y díjele si venía a matarnos. Largó el arco y las flechas, quedando temblando como unos azogados. Sosegámosle, díles un poco de sal, unas cuentecillas, un rosario a cada uno, y habiendo vuelto algo en sí los mandé me buscasen la gente de aquella casa y de allí a dos horas entró una familia cuya cabeza era un indio hijo de un indio de Cobán que se había retirado a aquellas montañas, a quien llamamos don Juan Pot, y una vieja de más de 100 años a la cual habiéndole dicho algo de nuestra santa fe católica, de la preciosidad del agua del santo bautismo, con lágrimas en los ojos nos pidió el agua del Espíritu Santo, y yo, juzgándola moribunda [y] teniendo por cierto (como sucedió) el que no la habíamos de hallar viva cuando volviésemos, la bauticé con otros niños que me dieron. Conseguimos con ellos que se poblasen allí e hicimos con ellos lo mismo que en el primer pueblo. ...(*apud Ruz , La Iglesia en el área maya*, 1999: 188-191).

Sobre este tipo de conversiones, “producto de un milagro y la mano de Dios”, podemos mencionar también la referencia de fray Francisco Vázquez sobre algunos indígenas del área quiché, quienes después de bautizados mostraron tal lealtad que, a decir del cronista, “como si fueran cristianos viejos...”, colaboraban incluso con la causa de los religiosos trayendo al bautismo a muchos indios que se habían ido a los montes, catequizándolos y despojándolos de las concepciones “horrorosas” que sobre los españoles tenían (Vázquez, *op.cit.*, t1, L1: 19-20).

Del mismo modo que como sucedió con los misioneros católicos, en las empresas protestantes, después de la predicación, vinieron también sufrimientos como la persecución y el vituperio. Dice el coronel Castillo: “No es por demás mencionar que hubo grandes persecuciones para los señores Toms, y añadimos, también para los creyentes, y aún para sus hijos” (92 años del evangelio, *op.cit*: 15).

Pero a pesar de eso los hermanos Toms querían que la obra evangélica se extendiera más allá de las fronteras de la cabecera por lo que trataron de difundir la Palabra en los alrededores comenzando el trabajo misionero también en Chiantla, Malacatancito y otros sitios cercanos. Conviene mencionar que el trabajo arduo se dio en los municipios indígenas del departamento, mismos que conforman la gran mayoría de la población del área de Huehuetenango.⁵

En todos estos lugares pronto comenzaron a ver el fruto de sus predicaciones y su trabajo, excepto por Chiantla, en donde los resultados de la obra misionera tardaron más en llegar. En la mayoría de los casos, los nuevos conversos trabajaron sin recibir un salario por esta labor por lo que se mantenían con base en lo que percibían como jornaleros o bien del comercio y consumo de sus cultivos. Predicaban solamente por el “amor a la obra de Dios”. En aquellas épocas la única iglesia organizada formalmente era la de la cabecera departamental, aunque con el paso del tiempo la obra se fue difundiendo por todas partes, según el trabajo y los deseos de los misioneros encargados de la evangelización. Como era de esperarse, en el principio de la evangelización protestante se empezó a correr el rumor de que los que trabajaban para la obra evangélica así como los primeros conversos recibían una paga por ello (92 años..., p: 16). Como se ha visto, el trabajo sistemático de las primeras misiones y la evangelización descansó en los hombros de la iglesia Presbiteriana y la Centroamericana, quienes compartieron esfuerzos y se repartieron entre sí las almas de los primeros conversos. Según lo narra el documento que hemos citado, también se sumó al trabajo la “Misión de los amigos para trabajar en Chiquimula” (Ibid). Es importante

⁵ En la actualidad los municipios que conforman el departamento son: la cabecera departamental, Chiantla, La Libertad, Aguacatán, Malacatancito, Tectitán, Nentón, Santa Eulalia, Colotenango, la Democracia, Jacaltenango, San Pedro Necta, San Rafael Pézsel, San Gaspar Ixil, San Sebastián H., San Juan Ixcoy, San Juan Atitán, Concepción Huista, San Antonio Huista, Santa Ana Huista, San Andrés Cuilco, San Pedro Soloma, San Rafael La Independencia, San Sebastián Coatán, San Miguel Acatán, Santa Bárbara H., Todos Santos Cuchumatán, Santa Cruz Barillas, San Idelfonso Ixtahuacán, San Mateo Ixtatán, Santiago Chimaltenango (Ibid: 35).

mencionar que a medida que avanzaba el trabajo y las conversiones, era necesario que los frutos de la expansión de estas misiones se materializaran a través del establecimiento de estudios bíblicos, pequeños templos y sobre todo en la construcción de escuelas que con el tiempo sirvieron de baluarte para “sembrar” la fe en los conversos y arraigarse en el panorama religioso guatemalteco. Así, y tomando en cuenta la importancia de brindar educación con una clara orientación cristiana evangélica, se abrió el colegio llamado “La Aurora”, el cual comenzó a impartir clases el 11 de junio de 1920 con un total de 25 alumnos. En ese mismo día se dio ingreso a 12 alumnos para que recibieran educación teológica formal en el Instituto teológico (Ibid: 21). De acuerdo con la tradición evangélica en Latinoamérica, y siguiendo modelos de proselitismo ya probados en otras partes, justo en ese mismo año se comenzaron a realizar campañas evangelísticas de manera intensiva en la cabecera departamental. Por lo general a estas campañas se invitaban a evangelistas de renombre provenientes de otras partes de Latinoamérica, quienes contaban también con gran importancia y participación activa en estas actividades religiosas. La labor de algunos evangelistas extranjeros era la de “alentar y nutrir” más al selecto grupo de predicadores. Tales campañas tardaban varios días y se acompañaban con música y diversas actividades para lograr atraer a nuevos conversos (Ibid; 22).

Pero uno de los intentos más serios por tratar de consolidar el trabajo evangelístico fue el de traducir la Biblia a las distintas lenguas indígenas (mam y k’anjolbal principalmente) que se hablan en el departamento de Huehuetenango. A los ojos de los evangelizadores protestantes, los verdaderos frutos de la predicación de la Palabra no se verían sino hasta poder alcanzar a “las almas” de los pueblos autóctonos a través de sus propias lenguas, haciéndoles llegar las verdades eternas del evangelio a través de su propio idioma. Así pues, en el año de 1921 y con la “necesidad”⁶ de difundir el evangelio entre los indios, nueve misioneros se reunieron para ponerse de acuerdo al respecto y planear las primeras estrategias de traducción de la Biblia (Ibid: 23 ss).

A pesar de las dificultades que se presentaban, los frutos del trabajo misionero se siguieron dando. A medida que el trabajo se consolidaba, pequeños grupos se iban formando en los distintos pueblos del departamento y en toda la región de los Cuchumatanes. Uno de los lugares que cobraría con el tiempo gran importancia como

⁶ Comillas más.

centro de trabajo misionero y punto de organización de las misiones fue Ixtahuacán. Poco a poco se fueron creando grupos de oración, al mismo tiempo que se avanzaba en la construcción de pequeños templos en Barillas, Ixtahuacán, San Pedro Necta y la cabecera departamental. Después de varios intentos, se logró organizar y abrir el Instituto Bíblico Centroamericano el 5 de febrero de 1929 (Ibid: 28). A medida que la obra iba creciendo se vieron en la necesidad de dar los primeros pasos para organizar el crecimiento eclesial. De ahí que se haya organizado el 15 de marzo el Consejo Departamental de Huehuetenango, el cual tenía como función principal distribuir pastores a cada iglesia para realizar el trabajo eclesial (Ibid: 32). Así pues, las primeras iglesias que formaron el Consejo Departamental en el año de 1935 fueron la de Barillas, San Pedro Necta, Ixtahuacán y la cabecera (Ibid: 34). De hecho, para el año de 1939 éstas eran las únicas iglesias organizadas oficialmente además de la de Santa Eulalia (Ibid: 36).

Pero no fue sino hasta el año de 1955 cuando se pudo traducir al k'anjobal el Nuevo Testamento, mientras que la primera Biblia traducida a este idioma se publicó en 1989 (ibid: 46). El Nuevo Testamento traducido al chuj de San Mateo Ixtán se publicó en 1970 y más tarde se hizo una revisión del mismo en el año de 1993 (Ibid: 47). En San Sebastián Coatán se publicó en el año de 1970 (Ibid).

Así pues, el trabajo sistemático se mantuvo, mientras que las formas de evangelizar fueron cambiando de acuerdo a las necesidades de cada localidad. Del mismo modo, los métodos proselitistas empleados se hicieron más elaborados con el paso del tiempo. Sin embargo, la apertura hacia otro tipo de iglesias fue haciendo que la arena religiosa comenzara a ser disputada por otras corrientes doctrinales y religiosas como las de los testigos de Jehová, los mormones o las iglesias pentecostales, mismas que para ese entonces ya habían comenzado con fuerza su labor evangelística en el territorio guatemalteco. En razón de lo anterior, se emprendieron arduas campañas de re-evangelización y readoctrinamiento de los conversos para que pudieran afrontar las enseñanzas de los nuevos grupos religiosos (ibid: 48).

El crecimiento de las iglesias y la importancia que ya se le daba en ese entonces al trabajo en las zonas indígenas hicieron necesaria la conformación de un Sub-Consejo del Norte para dar atención a las iglesias indígenas, por lo que se trató de que en este Consejo estuviesen las iglesias de todos los idiomas del norte del departamento de Huehuetenango.

A principios de los noventa se formó el Consejo Regional Aguacateco, así como los consejos de San Mateo Ixtatán, San Miguel Acatán y el de Jacaltenango. Al paso que se difundía la obra de la Iglesia Centroamericana, se iban abriendo otros institutos bíblicos en cada uno de estos lugares. Para esta época, y una vez que el trabajo se hubo consolidado se empezó a experimentar con uno de los mecanismos de proselitismo más eficaces y que incluso en la actualidad se siguen utilizando para la predicación de la Palabra: los programas cristianos de radio. En el año de 1955 salió al aire el primer programa de radio evangélico en la capital del país. 25 años más tarde saldría al aire la primera radiodifusora de San Sebastián H, la cual difunde sus programas a varias poblaciones del departamento y de la región de los Cuchumatanes. En el año de 1995 salió la Radio Coatense y en 1998 se estableció la radio evangélica en la cabecera, tratando de difundir su señal radiofónica hasta las ciudades fronterizas y algunos puntos de México para tratar de difundir la obra evangélica (Ibid: 57)⁷. El trabajo misionero alcanzó tal arraigo entre las poblaciones de la zona que fue posible la apertura de varias clínicas en el departamento de Huehuetenango (Ibid: 63). Lo anterior también consta en el “Reglamento de la Iglesia Evangélica Nacional Mam” el cual fue aprobado por vez primera en las sesiones anuales del mismo que se celebraron en Camojallito y La Democracia, Huehuetenango en el año de 1976. En este reglamento consta parte del trabajo misionero y social como la implantación de escuelas, Institutos y clínicas, así como una sociedad misionera mayense, encargada de la evangelización de las comunidades de habla indígena. En este documento también se sientan las bases doctrinales, sus principales creencias y su organización jerárquica (*Reglamento Iglesia Evangélica Nacional Mam*, 1990).

La presencia de la misión Centroamericana ha mantenido su papel protagónico en la historia de Guatemala, sobre todo a partir de la segunda mitad de la década de los años setenta. La iglesia Centroamericana participó activamente en la reconstrucción de los daños del terremoto ocurrido en 1976, enviando ayuda a la gente que había sufrido pérdidas. Durante esta década y durante todo el período de la guerra, la Iglesia Centroamericana mantuvo su postura y presencia en el territorio guatemalteco. A pesar de tener que padecer

⁷ Este punto se puede comparar con el trabajo de Carolina Rivera, abordado con mayor amplitud en el capítulo VI, en el cual se describe la importancia de las radiodifusoras evangélicas como medio de proselitismo en la zona fronteriza entre México y Guatemala (Rivera Farfán, 2001: 32).

la opresión de la guerrilla, extendió su labor hacia diferentes puntos del país.⁸ En la actualidad cuenta con cerca de siete Consejos regionales que surgieron del Consejo departamental de Huehuetenango. Sus nombres son los siguientes: Consejo Huehueteco, Chuj Mateano, Chuj Coataneco, Aguacataneco mam (marquense, Ixcán de Comitancillo), K'anjobal, Jacalteco, Migueleño (ibid: 78).

No obstante la aparente fuerza de las confesiones protestantes y su ya consolidada presencia (susceptible de observarse en la creación de diversos Consejos regionales y en la fundación de Institutos Bíblicos, teológicos, escuelas y hospitales), los datos siguen mostrando a la población evangélica como minoría frente a una mayoría católica. Si bien la presencia de grupos protestantes y su trabajo misionero ya lleva varias décadas de planeación y desarrollo, la Iglesia Católica parece haber mantenido sólida su presencia en el territorio.

Tan sólo a manera de ejemplo se puede mencionar la investigación realizada por la Diócesis del departamento de Huehuetenango llamada “Plan diocesano de pastoral”. En este trabajo se detallan las posturas de la Diócesis respecto a la diversidad religiosa actual. El documento presenta datos relativos a la etnicidad, densidad poblacional, confesiones religiosas y preferencias confesionales, economía, situación política, migración etc. Según la información presentada en este documento, el 70% de la población huehueteca es de origen indígena, siendo los mames y los k'anjobales los grupos más numerosos del departamento. Se estima que cerca del 30% restante de la población es ladina (Plan... 2000: 1). La ubicación de las culturas indígenas en el departamento se encuentra distribuida de la manera siguiente:

La población mam se localiza en los municipios del sur-occidente del departamento: Santa Bárbara, San Sebastián H., San Juan Atitán, Santiago Chimaltenango, San Rafael Pézsal, Colotenango, San Gaspar Ixchil, Ixtahuacán y Cuilco. Al centro del departamento: Todos

⁸ Esta iglesia obtiene su personalidad jurídica como grupo religioso en el año de 1979: “El pregonero de noviembre de 1977 informa que los hermanos Arturo Herrera y Orbelio Villatoro habían hecho viajes a la Capital para gestionar personalidad jurídica para el Consejo, la cual les fue concedida el 3 de enero de 1979, por lo que la mayor parte, si no todos los terrenos de las iglesias e instalaciones que hemos mencionado se han podido inscribir bajo el nombre del Consejo de Huehuetenango (92 años del evangelio: 79).

Santos y parte de Chiantla. La población k'anjobal se localiza en los municipios del norte y parte del centro del Departamento: San Juan Ixcay, Soloma, Santa Eulalia, San Rafael la Independencia, San Miguel Acatán y Barillas. La población jacalteca: en los municipios de Jacaltenango, Concepción Huista y Nentón. La población chuj: se localiza en los municipios de San Mateo Ixtatán y San Sebastián Coatán. La población aguacateca: ocupa el municipio de Aguacatán. La población kiché se localiza en Aguacatán, Malacatancito y parte de Chiantla (Ibid: 2).

Como se ha visto en páginas anteriores, esta diversidad humana y geográfica ha representado una riqueza cultural que en cierto modo ha dificultado los constantes intentos (católicos y protestantes) por arar el campo religioso de los pueblos indígenas huehuetecos.

En la actualidad, se estima que cerca del 65% de la población huehueteca es católica. Como es de suponer, la mayor parte de esta porción es indígena. De acuerdo con algunos datos, son las comunidades de habla k'anjobal las que cuentan con mayor población católica. En términos generales, se calcula que un 17% de los huehuetecos afirma pertenecer a alguna confesión evangélica, mientras que el 13% dice practicar la "costumbre" (sea lo que eso signifique). El porcentaje restante de la población asegura pertenecer a "otra" religión o no tener "ninguna" (Ibid: 3).

En ese sentido, y bajo estos números, la Iglesia ha puesto en marcha programas de ayuda comunitaria, así como diversas estrategias de catequización y trabajo pastoral en la Diócesis a fin de recuperar el terreno perdido frente al trabajo de las congregaciones protestantes. Al mismo tiempo, ha dejado en claro su preocupación por realizar un trabajo que se interese en la evangelización desde las culturas autóctonas.⁹

Actualmente la Iglesia católica también cuenta con varios tipos de grupos y organizaciones como lo son: Pastoral social, Pastoral juvenil, Pastoral educativa, Pastoral de catequesis y la Pastoral vocacional (Ibid: 15). Como su nombre lo indica, cada una de estas lleva a cabo una labor enfocada a las áreas sociales y comunitarias específicas. El objetivo no sólo es el de adoctrinar o catequizar, sino también el de llevar programas de desarrollo social y comunitario en el departamento. A su vez, el trabajo eclesial está organizado jerárquicamente a través de Consejos y Asambleas. La división se estructura de la siguiente manera: Consejos comunitarios, Consejos parroquiales, Consejo decanal, Asamblea diocesana, Comisión diocesana de pastoral y el Centro diocesano de formación

pastoral. Asimismo, la Diócesis cuenta con escuelas parroquiales en Santa Cruz Barillas, Santa Eulalia, San Pedro Soloma, San Miguel Acatán, Aguacatán, Chiantla, Malacatancito, Ixtahuacán, Colotenango y Camojalito (Ibid: 16). También cuenta con algunos orfanatos en Malacatancito e Ixtahuacán (Ibid: 17).

Como se puede apreciar, la Iglesia católica ha mantenido su orientación social en la diócesis de Huehuetenango. Del mismo modo, ha dejado clara su intención de adoctrinar, reevangelizar y trabajar para el mantenimiento de las costumbres, tradiciones y prácticas culturales de las etnias pertenecientes al Departamento. Al mismo tiempo, ha manifestado su preocupación frente al avance de las diversas congregaciones de tipo protestante y pentecostal, mediante un constante llamado a los fieles a seguir en la línea de sus creencias católicas.

Lo anterior no es más que una muestra de los constantes jalones por los que a pasado la evangelización de esta parte del territorio guatemalteco. A través de la historia se han podido observar los continuos intentos por conquistar la espiritualidad de los pueblos indígenas de Huehuetenango y los Cuchumatanes. Como lo muestran dichos procesos, ha quedado claro que los métodos empleados no siempre han rendido los frutos deseados.

Este capítulo ha tenido como objetivo presentar un breve acercamiento a la historia de los procesos de evangelización por los que han atravesado las comunidades indígenas del departamento de Huehuetenango y particularmente los de la Sierra de los Cuchumatanes. La importancia de lo anterior se basa en tratar de comprender la manera en la que los procesos de evangelización han repercutido en la comunidad de Todos Santos, como parte de una zona geográfica y cultural sumida en dinámicas regionales de largo alcance. Asimismo, se han tratado de explicar las causas y razones que conllevan al cambio socio-religioso, mediante la revisión de los métodos empleados para evangelizar a los indígenas de esta parte de Guatemala. Como se ha podido ver, los discursos esgrimidos por sacerdotes católicos y pastores protestantes respecto a la religiosidad indígena han mantenido interesantes paralelismos. Más allá de tratar de comparar estrategias de conquista espiritual a través del tiempo, se ha intentado mostrar la diversidad de mecanismos empleados por los pueblos indios para resistir los embates de las distintas evangelizaciones. Así pues, no resulta muy aventurado suponer que lo que se observa a

⁹ En razón de esto se creó un programa denominado “Evangelización desde las culturas”: se encarga de velar para que se mantenga una conciencia de valoración de la cultura propia, por medio de la conservación de mitos, historia y mentalidad sobre la vida, la comunidad y las cosas (Pastoral, 2000:15)..

través de la historia de la evangelización de los pueblos indígenas, es lo que ha ido conformando la religiosidad maya del presente.

CAPÍTULO V.- TODOS SANTOS

Todos Santos Cuchumatán es una comunidad mam perteneciente al departamento de Huehuetenango, enclavada en el corazón de la sierra de los Cuchumatanes. Existe evidencia arqueológica que muestra que el área estuvo ocupada desde el período clásico temprano, es decir, desde aproximadamente 1500 años antes de la era cristiana (Diagnóstico de Todos Santos, 1999: 7). En 1600 era pueblo de visita a cargo del convento de Cuilco (Ibid: 8).

Durante la Colonia perteneció al corregimiento y después a la alcaldía mayor de Totonicapán. No fue hasta el año 1866 cuando Huehuetenango fue elevado a la categoría de departamento (Ibid: 8-9). De ello habla la relación geográfica del mismo partido escrita por don Joseph de Olavarreta, teniente de alcalde mayor de dicho Partido, quien dice en el siglo XVIII sobre Todos Santos Cuchumatán lo siguiente:

Que está en el dicho camino Real, está totalmente destruido con la epidemia que ha padecido en estos años pasados, habiendo sido pueblo de muchos indios, hoy se compone de trece tributarios, dista de diez leguas de la cabecera, su temperamento es frío y húmedo, su situación en una loma metida entre dos cerros grandes con muchas quiebras, no siembran otra cosa los naturales que el maíz, porque no lo permite el temperamento; hay algunos rebaños de ovejas, crías de mulas y algún ganado vacuno (*Apud*, Mérida Vásquez, 1984:199).

En la actualidad, Todos Santos es uno de los municipios más importantes de toda la región, y uno de los más visitados por el turismo extranjero en la Sierra de los Cuchumatanes. El municipio tiene una extensión territorial de 300 km² Limita con los municipios de Concepción Huista y San Juan Ixcoy (al norte); Chiantla (este); y con Santiago Chimaltenango (sur). Su geografía no es menos diversa e impactante que la del resto de la región de los Cuchumatanes. Grandes montañas se elevan sobre la comunidad cubiertas de bosques de pino y abetos, a tiempo que las corrientes de sus ríos atraviesan el pueblo de lado a lado. Éste se localiza aproximadamente a 2, 481.1 metros sobre el nivel del mar. Sus aldeas más importantes son las de San Martín Cholquitz, Chicoy, El Rancho, Mash y cerca de 52 caseríos.

Hoy en día son aproximadamente dos horas y media (partiendo desde Huehuetenango), las que hay que transitar por sinuosas veredas para llegar hasta el municipio. Hasta hace cinco

años, poco más de la mitad del camino era de terracería, por lo que el ascenso se hacía más tardado. El gobierno y diversas organizaciones se han encargado de ir pavimentando poco a poco la carretera que conduce a Todos Santos.¹

Cuando se llega a la parte más alta de la Sierra de los Cuchumatanes (la “cumbre”, dice la gente) en el lugar denominado “Tres Caminos”, localizado en la aldea Paquix, comienza el descenso a la comunidad. Las laderas se vuelven más pronunciadas (o al menos así lo parecen) a medida que se desciende hasta el municipio. Tierra húmeda y fría reparte por el paisaje corrientes de aire impregnado con olor a pino. La lectura de su geografía deletrea rasgos del quehacer humano en su entorno. A partir de la aldea El Rancho, los trajes coloridos de los todosanteros comienzan a dibujarse de manera más abundante en el horizonte.

Todos Santos es una comunidad dinámica que crece día con día, por lo que ha tenido que ir incorporando elementos del exterior para adaptarlos dentro de sus formas de vida. La cabecera municipal se ha ido transformando de manera acelerada. Las construcciones tradicionales de adobe han ido cediendo el paso a las casas de fabricación con materiales no perecederos.

Todos Santos se divide en aldeas, ranchos y cantones; algunos de estos deben su nombre a las primeras familias que se fueron asentando en dichos lugares. De ahí que en el municipio existan cantones y aldeas con nombres tales como: Los Jiménez, Los Lorenzo, Los Lucas, Los Matías, Los Mendoza, Los Pablo, Los Pérez, etc. Algunas de las personas que viven en dichas aldeas ya han perdido el apellido que los identifica con ellas, pero todavía es posible observar que mucha de la gente mantiene el mismo nombre del lugar donde viven.²

El “centro” es la parte más densamente poblada de la comunidad y lugar donde se localiza la mayoría de los servicios públicos. Es también el sitio donde se concentran las congregaciones religiosas protestantes y católicas más importantes del pueblo. Allí se han

¹ El servicio de autobuses se ha incrementado en fechas recientes, pues hoy en día son aproximadamente 13 vehículos los que suben a la comunidad todos los días.

² Cabe decir, que al igual que como sucede en algunas partes del estado mexicano de Chiapas, los nombres comunes son considerados apellidos (como sería el caso de Juan o Pablo, por mencionar un ejemplo).

establecido además las oficinas de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales (ONGS).

La comunidad tiene un patrón de asentamiento compacto de alta densidad pero se vuelve disperso a medida que uno se aleja del centro del poblado. En términos generales es posible decir que este patrón de asentamiento tiende más a la dispersión sobre todo en las aldeas y cantones más alejados de la cabecera municipal. Es imposible no percatarse de lo accidentado de la geografía que rodea a la comunidad. Las elevadas montañas y cerros que la cubren sirven de cobijo a numerosas viviendas que se han construido a sus faldas o bien en sus rincones más altos. No es difícil suponer que la dispersión en su patrón de asentamiento, así como las características geográficas de la comunidad, posibilitan la existencia de una gran diversidad de actividades. Quienes viven en las aldeas más alejadas o en las cumbres de los cerros bajan todos los días, desde muy temprano, para aprovechar mejor el día y realizar sus compras o bien ir a “hacer un mandado” (como le llaman ellos).

El poblado cuenta con una gran cantidad de servicios públicos entre los que se encuentran tiendas de abarrotes³, barberías, farmacias, servicios telegráficos y postales⁴, sastrerías⁵, perfumerías, licorerías etc..⁶

En la actualidad también cuenta con varios hoteles. Tres de los más importantes se localizan en el centro del poblado. Dos de los hoteles más importantes hoy en día son: “Casa familiar” y “Hotelito Todos Santos”. Éste último es el que cuenta con mejores instalaciones y el que se encuentra en mejor estado.⁷

³ en los que se venden artículos tales como refrescos, dulces, pan, artículos de limpieza, cubetas, tuberías y caños, juguetes de plástico, tan sólo por mencionar algunos

⁴ Manejan el envío de dinero por correo desde Estados Unidos.

⁵ Tan sólo en la calle principal del centro del poblado existen alrededor de cinco o seis sastrerías donde se confeccionan los trajes tradicionales para uso de los todosanteros),

⁶ También cuenta con tiendas de artículos electrónicos y de fotografía (no existe servicio de revelado), dentistas, juzgados, restaurantes, cuenta con tres escuelas de español y mam para extranjeros, funerarias, papelerías, teléfonos públicos (existen aproximadamente cinco lugares para hacer llamadas al extranjero, aunque establecer comunicación resulta muy complicado debido a los cerros que cubre en poblado y que hacen difícil realizar llamadas hacia el exterior), talleres de carpintería, comedores, dos mercados y alrededor de tres hoteles que sirven para dar posada a los turistas que diariamente se dan cita en la comunidad así como a la gente que llega a trabajar por parte de alguna organización gubernamental y no gubernamental.

⁷ Cabe decir que aunque se denominan hoteles, no existe una infraestructura turística propiamente dicha o como se le esperaría. No tiene las comodidades que ofrecería un hotel en una ciudad. Generalmente son construcciones de madera con camas que carecen de colchón y en su lugar se encuentran provistas de una tabla de madera en donde los huéspedes se acuestan. Las que cuentan con un colchón, generalmente se encuentran en mal estado. La mayoría de ellas apenas si tiene una letrina y los baños son compartidos. Sin

Pero el dinamismo de la localidad también se observa en la cantidad de ofertas religiosas que existen. Cuentan con una iglesia católica y cuatro pentecostales: Iglesia de Dios del Evangelio completo, Eben-Ezer, Iglesia evangélica Monte Sinaí⁸ y otra más que no ha sido muy bien aceptada debido al énfasis que ponen en venerar sólo una de las personas de la Trinidad (El Hijo). También existe una congregación protestante histórica llamada “Iglesia centroamericana Mam”. Es tal la cantidad de iglesias evangélicas, que incluso varios templos católicos insisten en poner arriba de la puerta principal un letrero que dice: “Iglesia Católica”, a fin de poder diferenciarlas de las evangélicas.

El palacio municipal ha sufrido algunos cambios a través del tiempo. En la actualidad se le ha construido un pequeño parque con un quiosco, perfectamente habilitado con bancas y una fuente. Además de ser el centro de trámites legales relacionados con las autoridades municipales, es un espacio de constante interacción social. La gente se detiene en este lugar a conversar, o simplemente a observar el paisaje.⁹ También se utiliza este espacio público para realizar fiestas populares o incluso bailes con marimba. Llama la atención el hecho de que todavía siga funcionando la antigua cárcel que se utilizó durante la época de la guerra para encarcelar a los que se suponía estaban de lado de los rebeldes. En la actualidad sirve para sancionar a las personas que son detenidas por provocar disturbios y escándalo en las calles, o bien para sancionar a los jóvenes “cholos” o a las “maras”, como se conoce a los pandilleros.¹⁰

embargo, en la actualidad existe un hotel (el más importante de la comunidad por los servicios que ofrece y la cantidad de turistas que alberga), que cuenta con baños limpios y cuartos con piso de mosaico y construcción de block, perfectamente decorado y pulcro. El propietario de este hotel es un profesor de los más reconocidos en la comunidad y de filiación pentecostal. Siempre está al pendiente de que su casa y los cuartos del hotel así como los baños se encuentren limpios. Tiene un cargo importante a nivel comunitario. Él mismo ha dicho que su principal preocupación es que el pueblo de Todos Santos se mantenga limpio, asunto de vital importancia para la comunidad.

⁸ Se abundará más sobre las iglesias, la religiosidad y su historia en un el siguiente capítulo.

⁹ Los cambio en la comunidad son acelerados. Hasta hace cinco o seis años, no existía parque junto al Palacio ni el quiosco. Del mismo modo, varios de los espacios públicos han ido cambiando su fisonomía de manera drástica. Buena parte de éstas transformaciones se debe al papel que han jugado diversas organizaciones, particularmente desde la década de los noventa. Desde ese entonces algunas comunidades empezaron a recibir apoyos de instituciones (extranjeras y no gubernamentales) que se tradujeron en mejoras de los servicios públicos.

¹⁰ En varias ocasiones tuve la oportunidad de presenciar encarcelamientos de jóvenes que detienen por hacer escándalo en la calle cuando se encuentran en estado de ebriedad. La sanción puede tardar de 24 a 72 horas, dependiendo de la falta que se haya cometido. Como sucede en algunas comunidades del área maya, la cárcel se encuentra en la calle, a la vista de todos. En ese sentido, la sanción no solo consiste en privar de la libertad temporal al individuo que comete la falta, sino que también busca el escarnio público. Durante el tiempo que

El servicio de agua entubada es uno de los más importantes para el municipio, aunque conviene apuntar que el suministro escasea durante los meses más secos. Las aldeas de las partes bajas se abastecen de fuentes de agua natural y de los ríos que bajan de las montañas. Esta agua es almacenada en tanques para después distribuirse por las tuberías que suben y bajan por los cerros, desde donde nacen los ríos, hasta la comunidad. Tanto el sistema de distribución de agua como los tanques de almacenamiento son costeados por diversas organizaciones (una de las más importantes se llama DECOPAZ). Asimismo, existe suministro de energía eléctrica, aunque los apagones suelen ocurrir de dos a tres veces por semana. La electricidad puede tardar en restablecerse minutos, horas y en ocasiones dos o tres días.

Como se ha hecho mención anteriormente, el servicio de transporte es más o menos fluido, aunque en ocasiones también puede resultar azaroso desplazarse de un lugar a otro debido a la irregularidad en el servicio mismo o a los desperfectos que por el uso rudo llegan a sufrir los vehículos.

Hoy en día existen diversas compañías de transporte. Los transportistas más conocidos son los Velásquez, la “Concepcionera” (llega hasta el poblado de Concepción), la Barillera y Pablo, entre otras.¹¹

Como ha sucedido en otras partes del territorio guatemalteco, el impulso que en las últimas décadas ha tenido el servicio de transporte ha servido en buena medida para abrir más las fronteras del comercio hacia otras regiones del país. En ese sentido, las actividades y dinámicas sociales dentro y fuera de la comunidad se diversifican de manera constante. Buena parte de dichas transformaciones es el resultado del trabajo de algunos organismos tales como DECOPAZ (Desarrollo Comunitario para la Paz. Organismo para el desarrollo),

duere el encarcelamiento, los familiares permanecen junto al preso. Le llevan comida, refrescos embotellados y ofrecen su compañía. También es común escuchar los regañones de los familiares por haber incurrido en tales actos.

¹¹ Hay trece viajes al día para ir a Todos Santos y también para ir de Todos Santos a Huehuetenango. Hay autobuses que salen desde Huehuetenango para Todos Santos cada hora desde las 3.00 am. hasta las 6.00 am. Después sale un autobús a las 11:00 am; y no vuelve a salir otro sino hasta las 4:00 pm, o a las 5:00 pm. Aunque se tratan de respetar los horarios, éstos pueden llegara ser flexibles, y dependen de la demanda de los usuarios quienes en su mayoría son los mismo todosanteros quienes se desplazan de su comunidad hacia la capital departamental para realizar trámites o de compras para surtir sus negocios. Si ya no hay un mayor número de gente que se tenga que desplazar hacia la comunidad, puede suspenderse el viaje o bien adelantarse. Los viajes se adecuan siempre a las necesidades de los usuarios.

los cuales han llevado a cabo proyectos enfocados a la construcción de carreteras pavimentadas, así como la construcción de sistemas de almacenamiento de agua potable y sistemas de riego.¹²

La UNION FENOSA. DEORSA-DEOCSA tiene actualmente un proyecto de electrificación rural, en el que se tiene previsto electrificar a cerca de 200 usuarios. Este proyecto se ejecuta con fondos del fideicomiso propiciado por el gobierno de Guatemala y el grupo unión FENOSA. Asimismo, existe una organización encargada del fomento de la venta de artesanías y trajes típicos que trabaja con grupos de mujeres, para llevar adelante lo que se denomina como “tienda comunal de artesanías” auspiciado por Tsc.Fafidess. Cooperación española fundación CODESPA. TESOROS MAYAS.

Entre las organizaciones e instituciones que laboran actualmente en Todos Santos se encuentra también la Asociación de desarrollo Integral, Unión Todo Santera, ACODIHUE, Secretaría de Coordinación Ejecutiva de la Presidencia, SCEP y su unidad rectora, Consejo de desarrollo urbano y Rural región VII. La mayoría de estas instituciones y organismos no gubernamentales llegaron a la comunidad a raíz de los conflictos armados de la década de los ochenta y se han ido incrementando desde la década de los noventa. Entre sus objetivos iniciales estaba el de proporcionar apoyo a las localidades afectadas por la guerra. En ese sentido, existen organizaciones que se dedican a proyectos diversos encaminados a la construcción de carreteras y escuelas (como el caso del Banco Mundial).

El objetivo principal de estos planes es ayudar al desarrollo comunitario en distintos niveles. Así por ejemplo, los proyectos comunitarios principales en la actualidad son: construcción de escuelas, caminos y sanitarios públicos. Para cada uno de estos se toma en cuenta de manera importante la participación de los habitantes, profesores y líderes comunitarios, a fin de que la responsabilidad en la realización de cada proyecto sea compartida por los mismos todosanteros. También existen otros planes que incluyen la participación de gente de la comunidad tales como los programas de reforestación y de limpieza comunitaria, en los cuales participa una gran cantidad de organismos nacionales y extranjeros. Algunas publicaciones religiosas han analizado la labor que realizan diversas instituciones, señalando que las opciones de trabajo que dichos organismos generan en todo

¹² Organizaciones japonesas también se han encargado de construir letrinas comunitarias como la que actualmente se construye en la Aldea Pojón.

el departamento de Huehuetenango, no siempre contribuyen al desarrollo de la población debido a que, según lo explica un texto católico, “se corre el riesgo de crear comunidades incapaces de autogestión y de consolidar su propia base social” (Plan diocesano de pastoral, 1995-2000: 27).

Sea como fuere, dichas organizaciones han tenido influencia en los cambios y ritmos económicos que se han generado tanto en el municipio, como en casi todo el departamento de Huehuetenango.

Economía, trabajo y migración: una mirada desde la religión

Como ya se ha visto, Todos Santos es un municipio que posee una diversidad bioclimática, lo que permite la existencia de más de una actividad económica, muchas veces relacionada con el trabajo en la tierra.

En la actualidad, cuenta con una extensión de 566 caballerías de tierras municipales que equivalen a 25, 356 hectáreas que siguen siendo trabajadas por gente de la jurisdicción. En las partes más altas y de clima frío la temperatura es propicia para el cultivo de la papa.¹³ El cultivo de este tubérculo se da en treinta poblados del municipio.¹⁴ En términos generales es posible decir que, en promedio, un agricultor puede producir alrededor de 20 a 25 quintales, o incluso, cuando la cosecha es muy buena, cerca de 30 quintales por cuerda.

Este tipo de cultivo tiene un ciclo de seis meses. Además de lo que se extrae con su venta, una buena parte del excedente también se almacena o emplea para el autoconsumo. A diferencia de lo que sucede en el caso de otro tipo de cultivos (como sería el caso del brócoli), la papa no cuenta con suficientes apoyos de organismos, por lo que los mismos agricultores se han visto en la necesidad de sufragar los gastos necesarios para poder sembrar.

El maíz y el frijol se cultivan en 22 centros poblados, mientras que el café se desarrolla en aproximadamente 10 comunidades (Diagnóstico..., op.cit). A diferencia de lo que ha sucedido con los productos agrícolas tradicionales como el maíz y la papa, el café funciona más como un producto comercial que para el autoconsumo. Su verdadero

¹³ Tal sería el caso de la Ventosa, la aldea El Rancho, Chiaval, Caserío, Chapunta, Ventosa, Tuicoy, Chermal, El Rancho, Tuisoch, Chalhuitz, entre otras),

crecimiento e importancia económica para los cafeticultores se produjo mucho más tarde que los otros productos. En el caso del municipio de Todos Santos, su cultivo comenzó a darse en las partes más bajas donde el clima es propicio para su desarrollo. Cuando la producción aumentó se empezó a exportar a otros lugares. Tras el éxito comercial y el continuo perfeccionamiento de su cultivo por parte de los agricultores, el café comenzó a incrementar sus posibilidades como producto comercial dentro de la economía del país, incluso por arriba de los cultivos tradicionales.¹⁵

En Todos Santos una cuerda de terreno cultivada con papa puede representar, si se logra una buena venta, alrededor de 2000 a 3500 quetzales cada seis meses, dependiendo de la cosecha y si las heladas no destruyen los cultivos.¹⁶ Algunas personas, además de la papa, siembran maíz, frijol, y brócoli, sobre todo cuando cuentan con sistemas de riego. De todos estos cultivos, el brócoli es el que se ha introducido más recientemente debido a que los ingenieros agrónomos, apoyados por proyectos de algunas compañías y organismos, le han enseñado a los agricultores todosanteros a utilizar el sistema de miniriego para mejorarlo.¹⁷ En la actualidad también siembran la zanahoria y la cebolla en pequeñas hortalizas. Como lo menciona un todosantero pentecostal: “yo tengo mi bomba para regar mis cultivos de cebolla. Me sirve para comer aquí en mi casa. Los ingenieros vienen y nos enseñan cómo sembrar”.

Cabe mencionar que cuando se habla de agricultores en el contexto del municipio de Todos Santos nos referimos a una actividad que es practicada de manera cotidiana por la mayoría de los pobladores y no por un sector que pudiese catalogarse como un

¹⁴ Algunas de las aldeas que dependen en mayor medida del consumo de la papa son Chiaval, Caserío, Chapunta, Ventosa, Tuicoy, Chemal, El Rancho, Tuisoch, Chalhuitz, entre otras.

¹⁵ Como lo menciona un estudio realizado por la diócesis de Huehuetenango entre el año de 1995 al 2000, entre los principales cultivos que se comercializan en el Departamento se encuentra el trigo, el cardamomo y el café. Este último es considerado como el producto que genera más ingresos económicos. Su producción se concentra en las grandes fincas huehuetecas, pero existen también muchos pequeños productores que se han organizado para obtener mejores beneficios (Plan diocesano depastoral, op.cit: 25).

¹⁶ Las frecuentes heladas de los meses más fríos son el enemigo principal para los agricultores.

¹⁷ El cultivo del brócoli se da principalmente en las siguientes comunidades de Batzalom, Chicoy, Saclaguá, Las Lajas, Mash etc.

“campesinado”.¹⁸ En efecto, aquí casi todas las personas permanecen ligadas al trabajo en el campo, independientemente de que se haya tenido la oportunidad de obtener grados académicos, de contar con mejores ingresos que los que se obtienen con el trabajo en el campo e independientemente del credo religioso que se profese (en el caso de los protestantes)¹⁹. Todos, tanto niños como adultos; hombres y mujeres, continúan trabajando durante gran parte de su vida en el campo. Es posible decir que dentro del contexto indígena todosantero, trabajar la tierra, cualquiera que sean sus dimensiones, es parte intrínseca de su identidad y al mismo tiempo representa, en la mayoría de los casos, un medio más de comercio, y de subsistencia. Migrantes, albañiles, chimanes, sastres, comerciantes, católicos, pentecostales y costumbristas, trabajan la tierra, bien para comerciar con los productos que se cultivan o bien para su autoconsumo.²⁰

Anteriormente se tenía la costumbre de heredar a los hijos las propiedades. En la actualidad esta práctica todavía permanece entre algunas personas. En caso de que no se pueda conseguir un pedazo de tierra, los padres tendrán la obligación, al menos eso se cree, de financiar la educación de los niños, algunas veces hasta la primaria y otras hasta la educación media.²¹

Sin embargo, en la mayoría de los casos todavía se piensa que es responsabilidad del varón proveer de vivienda a la mujer, por lo que casi siempre que se hereda alguna propiedad se le da al varón. En muchos casos, se espera que después de haber “pedido” a la muchacha, ésta se vaya a vivir a casa de los padres del novio a fin de que se pueda probar que es “apta” para la convivencia con la familia. En la actualidad, algunas parejas después de un tiempo proceden a construir o comprar su propia vivienda. En Todos Santos una casa

¹⁸ Ver al respecto el texto de Yvon Le Bot “La guerra en tierras mayas...” en especial el apartado sobre el campesinado guatemalteco.

¹⁹ En este aspecto quizás resulte interesante la comparación con lo que he presentado en mi trabajo de maestría sobre lo que sucede en la comunidad yucateca de Kaua, en la que los pentecostales tras la conversión dejan de trabajar la milpa y se dedican a diversos oficios o bien a poner comercios.

²⁰ Es de llamar la atención que en muchos casos, solamente se considera como “trabajo” aquel por el que se recibe algún salario. El trabajo en la milpa en sus propios terrenos no siempre se le mira como tal, sino como una actividad cotidiana y que forma parte de sus actividades domésticas diarias.

²¹ En alguna ocasión escuché a dos todosanteros platicar y uno de ellos (profesor de primaria) insistía en la importancia de darse cuenta de que “la mejor herencia que se le puede dar a un hijo es la educación”.

del tamaño de tres cuerdas construida con block y con techo de lámina puede costar alrededor de 50000 a 80000 quetzales.

Como se ha visto, a pesar de todos estos cambios y transformaciones, el trabajo en el campo sigue teniendo suma importancia dentro de la economía familiar y comunitaria. Los usos que se le da a los frutos del campo pueden ser diversos. Tienen un gran valor simbólico dentro de las diversas prácticas religiosas que existen hoy en día en la comunidad. En ese sentido, pueden servir incluso para ser “ofrendados” en los altares. De hecho, en casi todos los servicios religiosos, tanto protestantes como católicos, los costales de papa y maíz comparten un lugar en el altar junto con los objetos sacros que sirven para el ritual. Es frecuente observar en las misas o en los servicios evangélicos que las personas entren al templo cargando sobre sus espaldas bultos de papa o maíz. Llevan estas ofrendas hasta el altar. Después se retiran y permanecen arrodillados por unos segundos elevando plegarias para obtener mejores cultivos.

Otra parte de la cosecha se destina para su venta en el mercado. El sábado es el día en el que la mayoría de la gente baja de las aldeas y cantones lejanos para comerciar con sus productos. Algunos más prefieren ir hasta Comitán, México (que dista de Todos Santos entre siete u ocho horas de camino), los fines de semana para vender, aunque sea un costal de papas en los puestos de papas fritas. Como lo menciona un joven pentecostal:

“Yo voy todos los viernes a Comitán a vender papa. Tengo permiso para pasar y quedarme allá unas 72 horas. No sé si es bonito o feo, yo no voy a pasear, voy por trabajo, voy a vender, voy por pisto. Por un quintal (45kg) de papa me dan hasta 80 pesos mexicanos. Está bueno, aquí me dan como 60 nada más”.

De todo lo que se cultiva, por lo general, se destina una parte para su venta, otra para seguir cosechando y otra para su autoconsumo. Otro tanto de lo que se obtiene en el campo se destina también para sustentar los gastos que generan las reuniones y diversas fiestas que se realizan de manera cotidiana. Mención aparte merecen los pentecostales quienes constantemente llevan a cabo cultos de acción de gracias en los que se reparte comida a todos los asistentes.²² En estos casos, los encargados de alimentar a los presentes

²² Costumbre que podría compararse con la costumbre en la que se destinaban de manera similar los gastos de las cofradías.

son los dueños de la casa donde se realiza el culto. En muchas ocasiones la comida que se reparte consiste en caldos con verduras (chayote principalmente) y en ocasiones se sirve papa hervida con sal, chile y tortilla. Como es de esperarse, los alimentos que se sirven los obtienen de sus propios cultivos y se les trata de sacar el mayor provecho posible. Muchas veces, cuando tienen un buen excedente, piden al pastor que realice una ceremonia donde las reparten para comer, o bien las ofrecen como refrigerio (“refaccionar”, como se dice en Guatemala), para futuras reuniones en el templo.

Como se ha visto, los procesos de cambio en la comunidad incluyen también una constante transformación en el aumento de oportunidades económicas y de relaciones sociales reflejados en los estilos y formas de vida cotidiana. Es posible afirmar que la manera de entender y vivir la economía sigue también patrones tradicionales heredados desde mucho tiempo atrás. Cualquier cosa que represente un ingreso de dinero, del tipo que sea, es tomada como una oportunidad para progresar económicamente.

Además del trabajo agrícola y de los cultivos ya mencionados, es común que la gente se dedique a la crianza de animales de corral tales como gallinas o cerdos así como también ovejas y ganado vacuno que muchas veces venden o matan y almacenan para su futuro consumo. La costumbre de criar este tipo de animales, responde en cierto modo al mantenimiento de patrones culturales compartidos por casi todas las comunidades indígenas mesoamericanas tras la Colonia. Es posible sugerir que tales prácticas, funcionan más como complemento de subsistencia doméstico que como base de la economía familiar (Plan diocesano de pastoral: 11:).

Así pues, casi siempre se buscan estrategias para obtener ganancias a través de la venta o el trueque. Es posible decir que, en términos generales, los todosanteros son gente bien informada sobre costos, comercio y el trabajo.²³ Los cuestionamientos a la gente que viene del extranjero sobre las posibilidades de viajar y conseguir trabajo en otras latitudes, o bien sobre las formas y costos de vida en otras partes (como el caso de México) son una constante.

²³ En varias ocasiones se me ha interrogado sobre las tasas de interés de los bancos mexicanos, pues se tiene la idea de que México es un país en mejores condiciones económicas que Guatemala, por lo que se piensa que invertir su dinero en los bancos mexicanos podría generar mejores intereses y obtener así un medio más de ingresos económicos.

Pero el costo de la vida y el encarecimiento continuo de las cosas imponen ritmos económicos y actividades diversas para los todosanteros. Como se ha hecho referencia, además del trabajo de la tierra, existe una diversidad de actividades económicas que la gente ha empezado a practicar a fin de obtener un mejor nivel de vida. A principios de los años ochenta se produjo en Todos Santos un reajuste económico y social. Debido a las ofertas del Gobierno de otorgar tierras a los campesinos y la facilidad de emplearse como jornaleros en las fincas del sur, así como el auge que tuvieron el cultivo del café y cardamomo, la mayoría de la gente empezó a desplazarse hacia Ixcán,²⁴ lugar que se miraba desde fuera como una tierra prometida que representaba un beneficio para quienes quisieran tener la oportunidad de contar con un pedazo de tierra para trabajar. A partir de esa época el fenómeno de migración estacional provocó también que se diversificaran el tipo de actividades económicas (Barrera, *apud*, Adams y Bastos, 2003:132-133).

Así pues, tanto las migraciones como la situación cambiante de la comunidad fueron empujando cada vez más a los pobladores a la interacción con gente del exterior y al aprendizaje de nuevos oficios, actividades que realizaban a la par del trabajo en el campo. Este tipo de empleos se comenzó a introducir como parte del mercado laboral y la economía de la comunidad. Los pocos todosanteros indígenas que no emigraron a la costa sur fueron los que poseían algún terreno para trabajar (Ibid). En ese sentido, la mayoría de la población dependió durante mucho tiempo económicamente del trabajo en las fincas, aunque no exclusivamente, pues con el tiempo regresaban a la comunidad para buscar la manera de seguir trabajando la tierra. Como lo recuerda la gente antigua, “antes todos se iban de Todos Santos a trabajar a la costa. Ahora ya casi nadie lo hace, pero sólo algunos nomás”.

²⁴ Si bien existieron otros lugares en la costa sur a donde emigraron los todosanteros, Ixcán ocupa un lugar determinante para entender la historia actual del municipio. Este lugar tomó un lugar importante en la conciencia histórica de la gente de Todos Santos y llegó a fungir como especie de “tierra prometida” para la gente del Todos Santos quienes muchas veces tuvieron que crecer a sus hijos ahí y formar colonias, así como aprender nuevas pautas de comportamiento que transformaron en cierto modo la dinámica social al regreso a su comunidad. De hecho, aún en la actualidad es común que la gente de la comunidad recuerde con un dejo de nostalgia sus años en Ixcán. Muchos de ellos todavía tienen pedazos de tierra y de vez en vez visitan sus propiedades. Sin lugar a dudas Ixcán es uno de los lugares que se han sembrado en la memoria histórica de los todosanteros y que todavía hoy en día mantiene vínculos con la dinámica de la comunidad.

En la actualidad se puede observar más claramente el desarrollo comunal, que aparejado a la todavía dependencia económica al fenómeno migratorio, se ha combinado con una dinámica interna que ha posibilitado al mismo tiempo, tanto la existencia de diversos empleos y actividades laborales, como la permanencia del trabajo agrícola.

De ahí que incluso indígenas como ladinos se sirvan conjuntamente de la economía desarrollada en la comunidad. Hoy en día existen diversas oportunidades de empleo, en las cuales han tenido que incursionar los indígenas, aprendiendo oficios en las fincas o durante su exilio en México a raíz de la violencia que padeció su país durante la década de los ochenta.

Pero el constante intercambio de recursos con el exterior que se produjo a partir de esta misma década también fue impulsado en buena medida por las organizaciones no gubernamentales así como los constantes apoyos que se desbocaron sobre la comunidad a raíz de la violencia.

El hecho de que actualmente el municipio se encuentre entre uno de los más visitados por turistas extranjeros, ha permitido que se explote en cierto modo el turismo como una forma más de obtener ingresos. Debido a lo atractivo que resultan para los visitantes los trajes típicos de los todosaneros, las tiendas de artesanías que existen en la actualidad (algunas de ellas bajo el auspicio de organizaciones extranjeras), se dedican primordialmente a la venta de este tipo de vestidos tradicionales.²⁵

También se ha impulsado la organización de escuelas de español y mam que brindan clases a los extranjeros por las que se cobra una cantidad que se emplea para la realización de proyectos comunitarios tales como la atención de ancianos y el otorgamiento de becas escolares a los niños con menos recursos.²⁶

En dichas escuelas se ofrecen películas sobre la comunidad, así como caminatas y visitas guiadas a lugares especiales y paseos a caballo. También se imparten “conferencias” diversas que los mismos todosaneros se encargan de impartir. Los temas abordan cuestiones relativas a la época de la violencia en Guatemala, así como las costumbres y

²⁵ Las piezas del traje de hombre se pueden vender completas o por piezas. Un traje completo puede llegar a costar hasta 800 quetzales lo cual incluye camisa, pantalón, sobrepantalón, sombrero y *capichay*. Una camisa tiene un valor de 200 quetzales (250 pesos mexicanos, aproximadamente) al igual que el pantalón.

²⁶ Un extranjero puede llegar a pagar hasta 100 quetzales semanales por las clases de español que reciben.

medicina tradicional. Los encargados de impartir las conferencias generalmente son profesores, comadronas y chimanes. En el caso de los últimos, se les pide que realicen ceremonias tradicionales (“hacer costumbre”) donde lanzan petardos y sacrifican animales para pedir bendiciones a los cerros. La intención (según lo mencionan los mismos todosanteros), es permitir que los visitantes puedan tener un acercamiento a las costumbres tradicionales de Todos Santos.

Algunos turistas se hospedan en casa de familias indígenas a fin de “observar la vida cotidiana de la gente” y se les invita a participar en la enseñanza del inglés a niños que se encuentran en aldeas alejadas del municipio (como La Ventosa, por mencionar un ejemplo). Todas estas actividades tienen costos que van desde los cinco hasta los 20 quetzales. También se brinda servicio de hospedaje a los extranjeros por los que se les cobra alrededor de 20 a 35 quetzales por habitación. El turismo ha permitido que a algunos niños se les emplee como “acarreadores” para llevar turistas a los hoteles e invitarlos a hospedarse. Por este trabajo se les paga alrededor de 3 quetzales por cada persona que se quede en los hoteles. A pesar de que los turistas comenzaron a oír hablar de Todos Santos desde los ochenta, no fue sino hasta la década de los noventa cuando, atraídos por la exuberancia de los trajes tradicionales de los todosanteros y sus costumbres, comenzaron a llegar de manera más regular a la comunidad.

Quizás sea posible afirmar que el turismo ha tenido vital importancia en la manera como los todosanteros han aprendido a valorar sus costumbres y su traje tradicional. Sin embargo, no se puede afirmar que sea el único motivo por el que han mantenido ciertas costumbres. Casi todos se sienten orgullosos de portar su traje, independientemente de la religión o credo que profesen. El indígena se siente y sabe diferente respecto a los ladinos y a otros pueblos indígenas, y ello se reafirma por el aprecio que ellos mismos y los foráneos le tienen a su traje. “Dicen los turistas que les gustan nuestras ropas. Hasta las compran y hasta se las ponen. Por todos lados andan vestidos como nosotros”.²⁷

²⁷ No en balde algunas revistas turísticas han catalogado a Todos Santos como uno de los pueblos más fotografiados de Guatemala. Incluso algunos filmes de Hollywood han grabado en la comunidad utilizando como extras a gente de Todos Santos vestidos con sus trajes tradicionales. Muestra de la importancia que se le ha dado a la comunidad y la manera de identificarlos con sus trajes es que en la última visita del papa a Guatemala, uno de los niños que representaban a Guatemala iba vestido con el traje tradicional de Todos Santos. Tanto la comunidad como el traje se ha ido convirtiendo con el paso del tiempo en una especie de estandarte que en la actualidad ha venido a representar lo indígena y las tradiciones de Guatemala.

Como se ha mencionado en párrafos anteriores, Todos Santos es una comunidad dinámica que desde tiempo atrás se ha caracterizado por su particular habilidad para desempeñar actividades relacionadas con el comercio. Se puede decir que los vecinos han ido buscando nuevas formas de subsistir frente a los embates a los que se encuentran expuestos, sobre todo si tomamos en cuenta las escasas ganancias que se obtienen de los cultivos familiares, mismos que han sido el resultado de la poca aceptación que tiene el trabajo de los agricultores frente a la voraz competencia que representa el comercio del mercado exterior. En ese sentido, es posible afirmar que el trabajo en la tierra se ha mantenido para sufragar de algún modo las necesidades primarias de alimentación de una dieta basada principalmente en el consumo del maíz, el chile y la papa. El apego al trabajo en las milpas se ha mantenido como una especie de economía alternativa y mecanismo de subsistencia para el grueso de la población. De acuerdo a lo afirmado por los todosanteros “hoy en día no es posible vivir sólo del campo”, por lo que ha sido necesario asirse de todas las formas que se tienen a la mano para cubrir sus necesidades básicas. Así pues, el empleo asalariado, el comercio a pequeña escala, la búsqueda constante de formas y diversas actividades económicas informales (venta, préstamo de dinero a familiares o amigos, canje de animales y bienes diversos) y las migraciones estacionales (aunque ahora éstas se dan en menor medida), así como las que se hacen a la capital guatemalteca, a México (sobre todo a los centros turísticos de este país como Cancún) y en mayor medida a Estados Unidos y Canadá, sirven como un medio más – que no el único- para cubrir sus necesidades más esenciales.

Migración

El poblado ha pasado a través de su historia por diversos tipos de diásporas. La migración en la actualidad no es un fenómeno nuevo ni se caracteriza solamente por la salida en busca de trabajo hacia los Estados Unidos. No en balde algunos autores han catalogado a los todosanteros como “verdaderos trotamundos” (Mérida Vázquez, op. cit.). Sin embargo, a partir de los años ochenta, la migración de la población guatemalteca se ha convertido en

un fenómeno social constante. Como ya se ha abordado en párrafos anteriores, la violencia desatada en aquellos años trajo consigo la experiencia del exilio y la salida de las poblaciones indígenas hacia otras partes en busca de seguridad y mejores condiciones de vida. En la mayoría de los casos, la costa sur de Guatemala y México sirvieron de refugio a las poblaciones más afectadas. En la actualidad, los rumbos de la emigración se han extendido hasta los Estados Unidos y Canadá, países que han sido receptáculo de miles de guatemaltecos en busca de mejores oportunidades de trabajo. Tales acontecimientos (la guerra y el exilio), se han traducido en la ruptura de los vínculos identitarios y el orden social de las comunidades indígenas, provocando transformaciones de orden económico, político y socioreligioso.²⁸ En ese sentido varios autores han señalado que las distintas ofertas de protestantismo han servido para rearticular los lazos de identidad resquebrajados a causa de la violencia, el auto exilio y la migración (particularmente en contextos urbanos, pero también apreciable en comunidades rurales). Al respecto Ruben Reina apunta:

In the "impersonal and atomistic society of the city" (Willems 1967:80), the rural migrant may search for a viable alternative to the close family and community ties he left behind, and the Protestant congregation is one such alternative. In several Latin American cities, "social isolation" is a primary reason for entering a Protestant congregation (Carter 1965:387; cf. Nida 1958; and Roberts: 1967: 10-12) (Reina y Shwartz, 1974: 157).

Quienes han trabajado este tipo de temáticas han reportado que la emigración hacia las nuevas fronteras rurales es capaz de generar "anomia", por lo que también puede fungir como el motor que induce a los emigrantes a recrear las relaciones sociales del grupo primario que ya habían dejado atrás, siendo las iglesias protestantes una de las opciones religiosas para recrear sus vínculos identitarios en la comunidad. En ese sentido, las iglesias evangélicas han provisto a la gente que se aparta de sus familias de un sentimiento de seguridad personal a la vez que han dotado de sentido sus nuevas relaciones sociales (Reina Ruben y Shwartz, 1974: 158).

En casi todos los casos, la migración ha estado relacionada con cambios y transformaciones en la comunidad. Si bien el éxodo hacia diversos lugares ya había comenzado desde años atrás, es quizás a partir de la década de los años ochenta cuando podemos ver un flujo migratorio "en masa", impulsado por los factores ya mencionados y

²⁸ Se abundará más al respecto en el apartado sobre la guerra.

con características de alcance nacional. La movilización de la gente se disparó hacia diversos puntos del país tales como las cabeceras municipales y departamentales, así como hacia las fincas de la Costa Sur (Barrera op cit). Todo esto aunado al gran porcentaje de huehuetecos (cerca de un 80%) refugiados en campamentos del lado mexicano en los estados de Chiapas, Campeche y Quintana Roo (Plan diocesano de pastoral, 1995- 2000: 8).

Pero aun después de la firma de los tratados de paz, así como de los intentos por parte del Estado guatemalteco por poner en marcha los “planes de repatriación”, mismos que también han propiciado el retorno disperso a las comunidades, la migración hacia México se ha mantenido en un continuo flujo (Ibid). Más aún, después de casi una década de vivir en México, algunos todosanteros ubicados en campamentos de Campeche, Chiapas y Quintana Roo, se negaron a regresar argumentando el haberse acostumbrado a la forma de vida de México.

Se estima que entre enero de 1987 y junio de 1995 fueron repatriadas a Todos Santos cerca de 600 personas. Todo ello sin tomar en cuenta los retornos que se habían comenzado a dar en años anteriores.

A pesar de lo anterior, no se deben dejar de lado las migraciones que se habían dado por parte de las comunidades indígenas en la década de los ochenta hacia la capital guatemalteca así como hacia los puntos turísticos en Guatemala y México (San Cristóbal o Comitán siempre han sido puntos de referencia obligados dentro de las expectativas de vida económica de los todosanteros). De ahí que incluso en la actualidad algunos jóvenes acostumbren ir a vender sus excedentes de papa a las ciudades fronterizas.²⁹

Considero que la migración hacia distintas partes de México responde a diversos factores. En primer lugar es un hecho que los campamentos ayudaron a que los refugiados tuviesen la oportunidad de poner los ojos en otros estados de la República mexicana, sobre todo aquellos centros turísticos que representaban una oportunidad segura de empleo. Bajo este tipo de expectativas, hoy en día es común que la gente muestre inquietud respecto a las posibilidades de trabajo en diversos puntos geográficos. Tienen particular interés (sobre todo los hombres) en conocer otros lugares y buscar fuentes de empleo.

²⁹ Muchas veces las cantidades que se llevan no son tan grandes. En ocasiones solamente se llevan de uno a dos quintales de papa (cada quintal equivale a 45 kg), lo que se traduce en 80 a 90 pesos mexicanos. En ese sentido, la importancia del “viaje” a México no responde exclusivamente a un interés por “vender” sino que también incluye expectativas personales desde el punto de vista del prestigio y también del poder “conocer” más allá de las fronteras de su propio entorno.

La migración hacia Cancún por parte de los todosanteros comenzó a darse a mediados de la década de los ochenta y se incrementó sobre todo a principios de los noventa (lo cual se explica por el despunte que adquirió Cancún como centro turístico de importancia internacional) cuando aumentó también la migración hacia los Estados Unidos. En muchas ocasiones, los intentos de pasar dos fronteras, resultaban en extremo complicados, por eso es que cuando sus sueños por llegar a territorio estadounidense resultaban frustrados, México les servía de “consuelo”, para trabajar y conseguir un poco de dinero para quizás intentar la aventura en un futuro.³⁰ Cruzar la frontera mexicana no siempre ha sido tarea fácil. Después de haberse consumado la repatriación de los refugiados guatemaltecos, las políticas migratorias se volvieron más estrictas.³¹

Como ya se ha insistido, Cancún ha sido sin lugar a dudas, uno de los puntos de mayor atracción como centro de trabajo para migrantes de toda la república mexicana. Al mismo tiempo ha sido, en tanto punto de interés laboral para los guatemaltecos, una de las ciudades más vigiladas por la migración al igual que Chetumal y Chiapas.

Con todo, llegar hasta Cancún puede demorarse un par de días, sobre todo por lo difícil que resulta librar la vigilancia fronteriza. Desde Huehuetenango, una persona puede gastar en total la cantidad de 900 pesos en transporte y alimentos para poder llegar hasta Cancún (viajando de la manera más austera posible). Una vez ahí, las redes de amistades establecidas desde antes, los ayudan proporcionándoles alojamiento y comida mientras consiguen un trabajo.

Quienes no tiene la suerte de llegar a su destino o bien porque así lo deciden, logran trabajar en otros estados del sureste mexicano como Tabasco o Chiapas. Una vez que ha terminado la época de cosecha de papa y maíz en sus comunidades de origen se emprende el viaje a Tabasco en donde trabajan en la recolección de naranja. Según lo afirman algunos informantes pentecostales, el trabajo es rudo, aunque bien pagado. Por una reja de naranja recibe un pago de 45 a 50 pesos diarios, aparte de las horas extras que pueda acumular. En muchos casos, y ante el temor de ser deportado a su país, los guatemaltecos que consiguen trabajo en México, se hacen pasar por chiapanecos, lo que en muchos casos funciona para

³⁰ Es común que los migrantes todosanteros laboren en México por unos meses o durante el tiempo que dura la época más baja de cosecha. Después regresan a la comunidad a seguir trabajando la tierra.

³¹ Como es de suponer, dichas restricciones fronterizas se hacen eco de las políticas migratorias de los Estados Unidos.

pasar desapercibidos y así poder continuar trabajando. En muchos casos la migración temporal hacia México representa ciertas ventajas económicas además de que funciona como segunda alternativa para quienes no logran llegar hasta los Estados Unidos.

Los “paisanos” y los “estados”: la migración a Estados Unidos

Para los todosanteros, la migración hacia “los estados” forma parte de su cotidianidad y se manifiesta como un fenómeno íntimamente vinculado a la dinámica social, económica, y política de la comunidad. A través del tiempo las redes sociales en el extranjero se han ido extendiendo y la experiencia de otros de haber vivido fuera alentó a los demás a continuar migrando hacia “el norte”.

Durante los primeros años de la década de los noventa, ir a los “Estados”, como le llaman, resultaba sumamente atractivo desde el punto de vista económico. En la actualidad muchos de esos presupuestos han desbordado el imaginario que se construye en torno al “sueño americano”. La oferta de tener mejores oportunidades de empleo y la idea de permanecer durante años radicando en el país norteamericano para “hacer fortuna” ha ido cambiando. Hoy en día, ir hacia los Estados Unidos se ha convertido en una empresa cada vez más complicada, sobre todo por los gastos que implica desplazamiento.

En Todos Santos existen “coyotes” que brindan sus servicios a la gente de la comunidad. El monto de “la pasada” hasta la frontera con los Estados Unidos del lado mexicano (ya sea a Tijuana, Laredo o Matamoros) puede llegar a costar entre 10,000 y 15,000 quetzales. Quienes se encargan de pasarlos al lado estadounidense y dejarlos en algún punto previamente acordado, es responsabilidad de otros coyotes, quienes no es raro que sean mexicanos.³² Muchas veces el costo del viaje no incluye alimentos ni hospedaje. A todo este se le suman los inconvenientes que inevitablemente suceden al intentar cruzar las dos fronteras. En ocasiones, su trayecto se detiene incluso al pasar del lado mexicano en

³² Llama la atención el grado de conciencia que se guarda respecto al trabajo de cruzar dos fronteras y el hecho de que aunque Estados Unidos sea el punto al que se quiere llegar, México, en tanto país vecino, también juega un papel importante en la idea del viaje de los migrantes. De ahí que incluso varios de los coyotes, coloquen en el techo de sus casas, las tres banderas que de algún modo representan su trabajo y su vida de peregrinos. Del lado derecho ondea una pequeña bandera de los Estados Unidos, del izquierdo la mexicana y en medio la de Guatemala. En muchos casos, ésta será señal de que ahí vive un “norteamericano”, como también se les llama a los coyotes.

Chiapas. Cuando la migración los detiene en territorio estadounidense, a veces las autoridades migratorias se encargan de transportarlos hasta la frontera con Guatemala para asegurarse de que regresen a su país. Durante el trayecto se les brinda comida y, de ser necesario, alojamiento. Según lo reportan los informantes, el problema es que en algunas ocasiones los coyotes los abandonan a medio camino o a veces por diversos motivos no alcanza a llegar a la frontera con Estados Unidos, por lo que tiene que buscar la manera de trabajar en México a fin de poder cubrir los gastos que implica el retorno a la comunidad.

Una de las características que adquiere la migración de los todosanteros a los Estados Unidos es que difícilmente permanecen mucho tiempo en un mismo lugar. Aunque las redes de trabajo y de relaciones sociales que tienen en los Estados Unidos con los mismos todosanteros es sólida y bien organizada, no siempre permanecen en el mismo lugar al que llegan por primera vez; son peregrinos en busca de trabajo que no permanecen en un mismo lugar todo el tiempo. Es común que los migrantes de la comunidad hayan recorrido casi toda la Unión americana en busca de trabajo. En casi todos los casos, la mayoría de ellos llega a los “estados” y desempeñan empleos relacionados con el campo tales como la pizca de papa o de naranja. Como lo menciona un todosantero pentecostal:

Me fui a los estados cuando tenía 23 años. Recorrí muchos lugares en busca de trabajo. Estuve en Texas, Michigan, Nueva York, Atlanta, Ohio y California. Casi siempre trabajé en el campo. Es un trabajo muy duro. Al final me quedé a trabajar en California como sastre. Me regresé porque no me gustó la vida en los estados.

Así pues, no se puede hablar propiamente de un lugar que reúna a los todosanteros, como sucede con los oaxaqueños o los michoacanos en México. En realidad viajan por casi toda la unión americana, cuyas fronteras han sido desbordadas, para aventurarse en la actualidad a probar suerte en Canadá. Aunque no existen datos concretos, es probable que los estados de la unión americana con mayor número de todosanteros sean, Michigan y California. De cualquier manera, las cifras no son del todo exactas y lo más frecuente es que la gente de Todos Santos no se establezcan en un solo lugar. Se calcula que actualmente existen alrededor de 7,000 de ellos viviendo en los Estados Unidos. La inexactitud de las cifras se infiere por el constante flujo de emigrantes a ese país.

La gente que ha dejado a un lado la idea de ir hacia Estados Unidos argumenta que resulta muy costoso realizar el viaje por toda la inversión de dinero que tienen que hacer y que muchas veces no resulta redituable. Aquellos que deciden emprender el viaje, tienen que vender propiedades o sus animales, así como hacer préstamos de fuertes cantidades de dinero a sus familiares o amigos que ya se han instalado en la unión americana, para poder pagar los gastos de la “pasada”. Si a tal endeudamiento se le suman los gastos que cotidianamente se tienen que hacer (renta, comida, transporte) y las remesas que envían a sus familiares cada determinado tiempo, el dinero que queda para el ahorro se vuelve casi imperceptible. Como lo menciona un todosantero pentecostal:

Acabo de regresar hace unos días. Pero ahora no sé si es mejor estar aquí o allá. Allá gano bien, pero todo lo que gano se me va en pagar deudas de los coyotes que pagué y en el dinero que le mando a la familia. Después me quedo sin nada. A veces creo que es igual (la vida en los “Estados” y vivir en la comunidad). Aquí tengo comida, hay papa, maíz, tortilla. De hambre no me muero, gracias a Dios. Pero no sólo los “Estados” también conozco México, Comitán, San Cristóbal. Por ahora quiero regresar a los “Estados” pero no sé, es mucho dinero.

Algunos de los que emigran construyen casas grandes de dos pisos y con techos de dos aguas (a la usanza occidental), columnas y detalles decorativos en las cornisas tales como mosaicos con forma de estrellas.

El hecho de que los emigrantes puedan tener en un momento dado mayor disponibilidad económica frente al resto de la comunidad, permite que en ocasiones los ritmos económicos y su estabilidad se vean afectados. En muchas ocasiones la gente se queja de que los nortños cuentan con más posibilidades económicas para ofrecer más dinero a los albañiles por su servicio, lo que implica que ellos ahora quieran cobrar más por su trabajo, colocando al resto de la población en cierta desventaja. Sin embargo, es claro que esto no ha trastocado del todo la economía de la comunidad, ya que ésta no depende exclusivamente de la migración sino de un complejo mecanismo de economía de subsistencia (economía agrícola familiar, comercio a pequeña escala, trabajo asalariado, migración de temporal hacia la costa, a México etc).

Entre toda la gente que emigra a los Estados Unidos es posible que los que cuenten con más dinero sean los “coyotes”. Según algunos informantes, en la actualidad existen

alrededor de cincuenta “coyotes” de la misma comunidad. Éstos han regresado de los Estados Unidos desde hace mucho tiempo y radican actualmente en el municipio. Como ya se ha mencionado, los costos que cobran pueden variar, dependiendo del tipo de servicio que se les brinde a los clientes. En ocasiones pueden llegar hasta los 25,000 quetzales.³³

La idea del viaje al extranjero se concibe desde la adolescencia, y es considerada como una opción más de trabajo, además de que para algunos, se vincula con una forma de obtener prestigio frente al resto de la comunidad.

El caso de los protestantes no es con mucho distinto al del resto de la población. No parece haber factores determinantes para relacionar a la migración con el cambio de adscripción religiosa. Tanto los pentecostales como los católicos migran. Varios pastores de las iglesias evangélicas han migrado o tiene parientes cercanos viviendo en los Estados Unidos. Incluso algunos ministros tiene familias radicando en territorio estadounidense.

Contrario a lo que sucede en otros países donde la migración puede ir aparejada con un cambio de adscripción religiosa, ésta no parece ser un rasgo presente entre los todosanteros. La conversión religiosa a credos no católicos se manifiesta como un fenómeno de características endógenas. Por lo general cuando un pentecostal emigra, ya ha pasado antes por un proceso previo de conversión. Incluso algunos aseguran que no asisten a alguna iglesia de manera regular mientras radican en el extranjero debido a que no se sienten parte de dicha comunidad religiosa.

Muchos de los migrantes conversos prefieren no regresar a los Estados Unidos una vez que se han incorporado de nuevo a su vida en la comunidad y en la iglesia. Quienes tienen cargos en su congregación, prefieren dedicarse al trabajo de su ministerio antes que regresar al extranjero. Estas decisiones personales suelen solicitar la intervención del pastor para ser tomadas. En caso de que algún “hermano” quiera irse a trabajar, le pedirá al ministro de la iglesia que haga oración y ayuno junto con él, en espera de que Dios le hable al pastor a través de una visión o profecía, para hacerle saber “su voluntad”.³⁴ En caso de

³³ En una ocasión en broma me dijo un coyote que si yo quería ir a los Estados Unidos él podía encargarse de llevarme. Le dije que sólo tenía 500 quetzales. Se rió y dijo: “eso sólo te alcanza para llegar a Comitán, y eso con rebaja”.

³⁴ En algunos casos resulta casi inevitable establecer analogías entre el papel que juega el pastor de las denominaciones evangélicas con el de los chimanes de la religión “tradicional”. Sin embargo, cada caso presenta matices que para nuestro análisis deben ser observados de manera separada debido a que su “actuar”,

que la respuesta sea positiva, se podrá realizar el viaje. Si es negativa, se aceptará la voluntad de Dios y se buscará la manera de obtener ayuda económica para solventar sus problemas económicos sin necesidad de emigrar a los Estados Unidos. Como lo menciona un pentecostal:

Tal vez voy a pedir dinero a los hermanos, ¡saber! sólo Dios sabe. Ellos me van ayudar a pagar mi deuda que tengo. Quizás me puedan dar 500 q. A lo mejore tengo que vender uno de mis terrenos. Pero no creo regresar a los Estados Unidos. Una vez que se está trabajando en las cosas de Dios ya es diferente. Depende de que se vaya a pedir, eso el pastor lo dice. La respuesta a la petición la sabe uno cuando el pastor tiene una visión y le dice que es lo que tiene que hacer. Dios le habla a él y le dice si puede realizar el viaje a los Estados Unidos o no.³⁵

Cuando se tiene la necesidad de realizar el viaje por otro tipo de problemas personales (como puede ser el caso de ir a buscar algún familiar fallecido), no existe tanta restricción de tipo espiritual o doctrinal para llevarlo a cabo. Quizás esto pueda interpretarse como una especie de control social dentro de las iglesias, con la finalidad de mantener un número adecuado de feligreses y lograr así el crecimiento de miembros. Bajo este argumento, lo anterior también puede interpretarse como un fenómeno que regula o produce un cambio en la manera de observar la migración desde el punto de vista de algunos conversos al pentecostalismo. Sin embargo, existen protestantes que no dependen del pastor para tomar este tipo de decisiones. En realidad, quizás ésta no sea una regla inmutable sino una decisión individual de quien desea emigrar hacia los Estados Unidos. De hecho, en los cultos de adoración constantemente se pide que se hagan oraciones por los “hermanos que se encuentran en los Estados Unidos”. Incluso aquellos que se encuentran en la Unión americana piden a sus familiares y pastores que realicen cultos en sus casas por sus cumpleaños. Aun cuando no se encuentren en Todos Santos, los “hermanos” realizan el culto y le llevan regalos a su esposa, así como dinero en efectivo y comida. No es difícil suponer que este tipo de prácticas sirven como un medio para mantener la cohesión social dentro de la iglesia y para ayudar a solventar problemas económicos inmediatos de la

si bien cumple con funciones similares, se produce dentro de contextos discursivos y de “acción” distintos. Se abundará sobre ello en los capítulos VI y VI.

familia que los migrantes han dejado. En ocasiones, cuando se requiere de algún apoyo económico especial para comprar algo en la iglesia, los conversos que viven en Estados Unidos, envían sus contribuciones a la Iglesia o con el pastor directamente.

Pero no sólo los evangélicos se muestran cooperativos, también los católicos. Cuando alguien fallece en el extranjero, se dan avisos por la radio para que la gente ayude económicamente con independencia del credo religioso que se profese. Los pastores no se oponen a dar apoyo a católicos que lo necesiten, sino que como ellos mismos los dicen: “al contrario, cuando alguien se muere en los Estados, más debemos de ayudar para que vean el amor de Dios”. Se requiere de la ayuda de todos ya que el costo para traer el cadáver puede llegar a mediar, según algunos informante, entre 500,000 y 600,00 quetzales. Por lo general, se trata siempre de hacer todo lo posible por traer de regreso los cuerpos de los migrantes difuntos a fin de velarlos y enterrarlos en el cementerio del pueblo.

Para ir a los Estados Unidos se necesitan diez o quince mil quetzales. Si uno no tiene dinero para ir, los paisanos te lo prestan y luego cuando estés trabajando, ya lo devuelves. Cuando alguien fallece puede costar hasta 500,000 para traer su cuerpo. Pero los paisanos que están en los Estados Unidos y los de Todos Santos ayudan y cooperan con dinero. Aquí, todos nos ayudamos.

Algunos evangélicos que cuenten con una mejor posición económica, no conciben la idea del viaje a los Estados Unidos como un medio para resolver todos sus problemas. Como lo menciona un adolescente todosantero:

Los Estados Unidos no me llaman la atención para ir. Yo no pienso ir. Gracias a Dios no tengo necesidad de ir para allá a trabajar, ni nadie de mi familia; nadie ha ido. Tenemos suficiente. Por eso el próximo año vamos a ir para las vacaciones a México, a conocer a los paisajes, la gente y las muchachas. ¡Ah! también quiero ir a Monterrey y a Sinaloa, porque dicen que ahí están las muchachas más bonitas de todo México.

En algunos casos ni siquiera la necesidad de establecerse y formar una familia es factor indispensable para buscar más dinero en los Estados Unidos. Muchos están conformes con su trabajo actual o cuando menos no han sentido la necesidad de irse a trabajar al extranjero: “Yo quiero ir a los Estados Unidos pero cuesta mucho dinero. 10,000

³⁵ Por lo general, y de acuerdo con las doctrinas pentecostales, se espera que la respuesta a una oración mediada por el pastor, se obtiene cuando éste recibe una “señal” a través de una visión o de una profecía.

quetzales o 15,000. Yo no tengo ese dinero. Tal vez lo preste, pero quién sabe. Aquí también trabajo, gano 35 quetzales al día. Soy ayudante de albañil. No sé, todavía no me caso, tengo 18 años pero todavía no tengo novia”.

En el caso de Todos Santos la migración, vista desde la dinámica interna de la comunidad presenta matices interesantes tanto a nivel económico, como social y religioso. De acuerdo con algunos estudios, en este tipo de comunidades las estructuras socioeconómicas así como su lugar dentro del llamado sistema de redes o “network” interactúan entre sí, facilitando al mismo tiempo el cambio y la continuidad cultural. Dentro de esta dinámica, algunas localidades parecen no desarticular sus creencias más tradicionales (a pesar de los cambios socioeconómicos y la variedad de ofertas religiosas), de tal manera que las transformaciones que se observan sirven para reafirmar las continuidades socioculturales. A manera de comparación con lo asentado en este párrafo, cabría traer a colación lo apuntado por Ruben Reina en su trabajo realizado en el Peten donde apunta:

The culture and socioeconomic structure of a community and the place of that community in a multicomunity system or network interact with each other, hindering or facilitating change and continuity. It is interesting that, despite all changes which have occurred and are occurring in Petén, the relative position of the like side communities vis-à-vis onto another at the multicomunity level has not changed. In coming to terms with the Protestant and Catholic missions, and presumably with other changes, Flores remains a "city" with the etherogeneity characteristic of an urban center; San José remains a Maya community able to scope with modernity without internally radical alterations; San Andrés continues as an "unpredictable" or , if one prefers, a more dynamic town. Although the matter needs more reaserch analysis, it seems that changes at the community level occur currently with, or even reinforce rather than disrupt, sociocultural continuities at the multicomunity level (Reina Ruben E y Shwartz Norman B, 1974: 189).

A partir de lo presentado en este apartado, considero pertinente señalar que existen por lo menos tres aspectos que pueden ayudar a caracterizar la dinámica social de la migración hacia los Estados Unidos por parte de la población de Todos Santos: en primer lugar ésta no representa (para los pobladores) una panacea capaz de solucionar los problemas económicos en su totalidad. Tan sólo es una posibilidad más dentro del abanico de ofertas con el que cuentan los todosanteros. La segunda particularidad, es la idea que tienen del retorno a la comunidad, lo cual provee a la población de una dinámica interna

social y económica en constante flujo. Por último, el hecho de ver a México como paso intermedio en su viaje a la Unión americana, propicia que no se dependa exclusivamente del país estadounidense como única posibilidad dentro de la perspectiva del fenómeno migratorio. Dentro de la idiosincrasia del todosantero, la migración hacia los “Estados” representa una posibilidad más para mejorar su situación económica pero no la única. En ese sentido, conviene retomar lo expresado por un chiman todosantero respecto a la migración:

Los que se van a los Estados Unidos son muy manejados por un chimán, ellos son los que más utilizan. Ellos empezaron a irse a los “Estados” durante el problema político en los ochenta se fueron, o sea, surgió eso de la onda del asilo político en otro país. Estados Unidos dio asilo político y aprovecharon, ni eran guerrilleros ni eran militares, eran de la sociedad y a los gringos los engañaron, dicen que eran perseguidos y sólo era para que les dieran asilo político, a muchos se los dieron y aprovecharon. Hay como unos cinco o siete mil, todos se van a los Estados Unidos. Ahora eso de irse a Estados Unidos se volvió una moda.

Sea como fuere, y a pesar de las distintas migraciones que se han dado en la población a través de la historia, es un hecho que la idea del regreso a la comunidad es uno de los rasgos – aunque no el único – más interesantes, ya que muchas veces la salida se manifiesta en un reordenamiento de los lazos de identidad dentro del grupo. Antes que ser “norteños”, católicos o pentecostales, son todosanteros. Como lo expresara un joven todosantero:

Ahora yo pienso seguir estudiando. Quiero irme a Antigua a estudiar mi magisterio. Después quiero entrar a la Universidad de San Carlos para estudiar como ingeniero agrónomo. Después quiero regresar. Todos regresan a Todos Santos. Es mi pueblo natal, aquí nací, crecí y he vivido toda mi vida. Todos los que se van regresan. Tengo un tío que tiene como diez años de haberse ido a los Estados Unidos, y ahora parece que quiere regresar para siempre. Por eso cuando yo me vaya también voy a regresar.

Sin embargo, es cierto que existe gente, aunque sean los menos, que se quedan a vivir en los Estados Unidos, y ya no quieren regresar. En opinión de un pentecostal: “esos, los que se quedan a vivir ahí, son a los que se les pierde su mente y se olvidan de su familia”. Así pues, la comunidad es concebida siempre como el punto del retorno, incluso

cuando la muerte los alcance lejos de su hogar. Es necesario traer a los difuntos, para que sus cuerpos residan en el camposanto y “sus almas continúen su peregrinar rumbo a la otra vida”.

La época de la violencia ³⁶

La década de los años ochenta representan una de las etapas más convulsionadas en la historia de Guatemala. Al debilitamiento del poder religioso tradicional se le unieron la política autoritaria de ese período, así como las constantes crisis económicas en las que se había metido el país, situaciones que provocaron una desestabilidad social y política que afectó cada rincón de Guatemala. A partir de esta época se reacomodaron y reconfiguraron las políticas económicas, sociales al mismo tiempo que se redefinieron posiciones étnicas al interior de las comunidades, situación que se materializó en una reconfiguración también del poder local de los pueblos. Todos Santos no fue la excepción: la crisis económica, los regímenes autoritarios, la revolución de 1954, en la que el ejército propiciaría el primer golpe de Estado al régimen en turno así como la consecuente desestabilización económica, social y política que acarrearón estos conflictos (unidos también al contexto general por el que pasaban en ese momento los demás países centroamericanos) frente a las invasiones extranjeras y el contexto histórico cargado de los rasgos de una efervescencia de la ideología de izquierda, sirvieron de aliento a los grupos guerrilleros. Sobre este marco de convulsiones la Iglesia Católica junto con algunos sacerdotes con claras inclinaciones socialistas participaron de manera activa en el movimiento armado. Así pues, dentro de ese panorama bélico podemos encontrar tanto a un sector de la iglesia como a los grupos

³⁶ Este tema ha sido ampliamente tratado por una abundante literatura especializada. En este apartado se tratan de mostrar de manera general los efectos de la guerra en el contexto del pueblo y desde el punto de vista de los actores sociales. Como es sabido, el movimiento armado y las convulsiones políticas de ese tiempo responden a diferentes detonadores de tipo económico y social, y han sido objeto de profundas reflexiones sociológicas y antropológicas. En razón de ello, en este apartado se habla sobre la guerrilla, pero con base en las entrevistas con los actores sociales para presentar la manera como ellos concibieron la historia de su pueblo dentro del contexto nacional y la manera de explicárselos.

guerrilleros y militares (en ocasiones enfrentados entre sí), mismos que se encontraban en todas y cada una de las gamas políticas. Como lo apunta Richard Adams:

La Iglesia se encuentra enfrentada con los sacerdotes de inclinaciones sociales, la mayoría de origen extranjero, quienes creen que el viejo conservatismo católico español no sólo es anacrónico sino positivamente peligroso. El militar recorre toda la gama política, desde los oficiales formados militarmente en el primer período de Ubico, quienes estiman que su función es mantener el orden social del país, hasta los extremistas orientados hacia lo social y socialista, quienes han abandonado el ejército para incorporarse al movimiento de guerrillas (Adams Richard, 1968: 182).

Según lo relatan algunos todosanteros, fue en el año de 1979 cuando surgió un grupo que “se llamaba guerrillero”. Según lo narran los informantes, “eran extranjeros que llegaron a Todos Santos y se fueron a vivir a la montaña”. Tenían una ideología revolucionaria que pretendía, como sucedió en otros lugares, liberar al país y a los pobres de la opresión. La gente no los conocía, pero eran grupos armados que no creían en la religión maya tradicional y trataban de “hacer conciencia” en la mentalidad de los todosanteros, para que dejaran sus creencias tradicionales y escribían leyendas en las paredes para divulgar la ideología que profesaban. Nadie sabía a ciencia cierta donde estaban, pero bajaban al pueblo cada cierto tiempo. Tal y como lo menciona un evangélico todosantero:

En el año del 1981 el militar discriminaba la religión maya. Decía que era diabólica y comunista. Los militares decían que eran comunistas. En el año de 1979 surgió un grupo denominado los garrilleros (*Sic*) que vivían en Todos Santos. La gente no lo sabía, casi nadie lo sabía. No eran de Todos Santos eran extranjeros. A fines del 1979 hacían propaganda. Escribían en las paredes “viva el guerrillero, ejército de los pobres”. Pintaban o escribían frases en las casa “viva el EGP. Destruían oficinas de gobierno. Municipalidad, calles, ponían rocas para que ningún vehículo pudiera entrar en Todos Santos.

Ante éstas acciones el gobierno tomó cartas en el asunto, por lo que hubo un despliegado de militares en el pueblo. Como lo afirman los informantes “hubo una gran confusión, porque los indígenas, la gente de Todos Santos, no teníamos culpa de eso, ni sabíamos quienes eran los que hacían todo eso”.

Los militares se instalaron a vivir en el pueblo por un período como de tres meses. Quemaron casas con todas las provisiones que tenían almacenadas. Violaron mujeres y sembraron el terror en la población, al grado de que la gente ya no quería salir de sus hogares. Algunos pocos huían a las montañas, pero cuando eran encontrados los asesinaban porque se les consideraban guerrilleros o simpatizantes del movimiento armado por haberse refugiado en la montaña. Así lo cuenta un evangélico pentecostal: “Hubo toque de queda en la comunidad, ya que después de las cinco de la tarde ya nadie podía salir de sus casas”.

Cuando el militar supo de estas acciones vino a investigar que era lo que estaba pasando. Llegaron los militares a vivir como unos tres meses. Quemaron ochenta casas con maíz, frijol, vestido. Se fueron a buscar refugio. El militar empezó a violar mujeres en todos santos. Empezó a matar a muchas personas, eran inocentes. Traían una lista de personas y se los llevaron de noche. Los torturaban, no se podía vivir.

El año de 1982, fue uno de los más violentos. Bajo el mandato del general Lucas García, quien se caracterizaba por una política autocrática y discriminatoria, se mantuvo la firme convicción de que todo el altiplano era guerrillero y que ser indio representaba todos los males del país, por lo que una de las soluciones era acabar con los indígenas.

Una mañana en día de mercado, cuando la mayoría de los indígenas bajan de la montaña para comerciar sus productos, el ejército los reunió para asesinarlos. “Mandó a matar a todos los indígenas. El ejército llegó. Todos los que vivían en el centro fueron asesinados. Ordenó que mataran a toda la gente de Todos Santos. El día del mercado los reunió en la Iglesia Católica. A las 12 pm los mataron”.

Este tipo de acciones violentas ejercidas sobre los pueblos mayas, valiéndose de los espacios públicos para ejercer el terror, fue una práctica común durante casi todo el período que duró la guerrilla. En opinión de algunos autores, transgredir y apropiarse de espacios de convivencia pública para la comunidad, provocó desajustes psicológicos a nivel colectivo en diversas maneras. En términos generales se plantea la idea de que al imponer espacios que pertenecían a los indígenas por parte de los grupos ladinos dominantes trajo como resultado la “pérdida de autonomía espacial, así como de tierras que sufrieron los mayas” (Fiona Wilson, 1999: 17). De ahí que el planteamiento de Fiona Wilson señale que el impacto de la violencia, y la ruptura con lo simbólico se produce en parte, debido a que “ésta invade espacios normalmente reconocidos por el Estado y otras autoridades, como

sacrosantos, privados” (FionaWilson, 1999: 18). Como se ha mencionado anteriormente, espacios como la casa, la iglesia, el mercado, fueron utilizados para llevar a cabo las matanzas, elementos cargados de símbolos sociales y culturales de los cuales fueron despojados.³⁷

En Guatemala en palabras de Stepputat, es significativa la frecuencia con que la casa, la iglesia, y el mercado son mencionados como los lugares donde se llevaron a cabo las matanzas. Estos espacios tienen un significado social y simbólico central. Su violación y transgresión, sin autorización y de manera inesperada, violan el orden social y simbólico que constituye y autoriza estos espacios y su calidad de refugio (FionaWilson, 1999: 18).

Por otra parte, se encuentra no sólo la apropiación y despojo de espacios públicos sino también la profanación de espacios sagrados, enraizados en la historia y cultura de las comunidades. Durante el tiempo que duró el conflicto se prohibieron los velorios y enterrar a los muertos privándolos así de la posibilidad de permanecer en espacios considerados sagrados tales como la iglesia o el cementerio, lugares donde se cree, habitan los antepasados. En el caso particular de Todos Santos, las montañas dejaron de servir de refugio para los dueños del cerro, los espíritus de los antepasados y las oraciones del chimán; se convirtieron en trincheras y sitios de combate. Al respecto Wilson señala de manera acertada que:

Por otro lado, estos espacios tienen un significado social y simbólico central. La casa y la iglesia son refugios cuyos confines delimitan y definen formas de convivencia particulares. Son espacios “horizontalmente” discretos que, además, están ligado “verticalmente” a autoridades, instituciones y espacios de otro orden: la Iglesia/Dios, y el gobierno/Estado (FionaWilson, 1999: 123).

En ese sentido, la transgresión violenta y no autorizada de los límites de la casa y de la iglesia violan el orden social y simbólico que constituye y autoriza estos espacios en su calidad de refugios (FionaWilson, 1999: 123).

Pero fue precisamente a principios de la década de los ochenta cuando la violencia alcanzó niveles inimaginables. La población indígena se encontraba entre el ejército y la

³⁷ En diversos recorridos por otros poblados de los Cuchumatanes o en departamentos como los de la Alta Verapaz, la gente cuenta la manera en la que, valiéndose de engaños, el ejército metía a la gente al interior de las iglesias y mercados para quemarlos vivos. Según narra la gente, era tal la cantidad de personas que “desde lejos se sentía el olor a carne quemada”.

guerrilla, entre el gobierno y la oligarquía Guatemalteca en busca de mantener su estabilidad económica y su poder político. Fue Efraín Ríos Montt quien derrocó a Lucas García. Su estrategia política se basó en tratar de convencer a los soldados (que en su mayoría eran indígenas) a continuar con el fin de otorgarles más poder. Utilizó un discurso político que se mostraba atento a las demandas de la gente mediante el ofrecimiento de tierra, comida y paz. Fue así como también se crearon las llamadas patrullas de auto defensa civil (PAC) cuyo objetivo era formar gente de las mismas comunidades para vigilar que no hubiese levantamientos armados ni guerrilleros en las comunidades. Como era de esperarse, no existía remuneración económica alguna por este “servicio a la nación”, y quienes se negaran a servir de esta manera, eran considerados rebeldes simpatizantes del movimiento armado. Pero la gente que se suponía debía vigilar por la paz, no recibió adiestramiento alguno por parte del ejército y, lejos de utilizar armas para defenderse, tan sólo fueron provistos con palos que se suponía debían de servirles para establecer el orden. Cada persona debía trabajar 24 horas. Como lo describe un profesor todosantero:

Efraín Ríos Montt derrocó a Lucas García. Él sabía el plan. Fue con el ejército más pobre, con soldados de tropa. Les pidió ayuda para luchar en contra del gobierno. Eran sus familiares, también eran indígenas. Así fue como derrocaron a Lucas García. El gobierno de Ríos Montt fue con los campesinos de el Petén y la Alta y Baja Verapaz. Qué quiere la guerrilla, les preguntaba, ¿casa? ¿Comida? Entonces se les daba. Creó una patrulla civil llamada PAC: Patruyeros Civiles. La gente se vio obligada a servir al gobierno como patrulleros civiles sin pago económico alguno. El problema era que la gente que no quería servir como patrulleros eran considerados como simpatizantes de la guerrilla y entonces se les mandaba a aprender o a matar. Patrullaban las 24 horas. Iban a las montañas del Quiché. Nada más los mandaban con un palo para defenderse,. Después pidieron que se les dieran armas. Se las dieron pero no recibieron instrucción alguna sobre su uso, así que algunos de ellos se accidentaron.

Efraín Ríos Montt, fue un presidente que militaba en las filas de una iglesia neopentecostal. Se valió de discurso religioso y milenarista mediante el cual justificaba su ideología y su deseo de tomar el poder. Durante su mandato, las fronteras de la religión estuvieron a punto de convertir el pentecostalismo en religión de Estado (Cantón, 1998). Como resultado de esto, un gran número de personas engrosaron las filas de pentecostalismo guatemalteco. Sin embargo, ni el discurso político ni las estrategias de persuasión sirvieron para convencer a la gente a aceptar del todo la postura del gobierno. Aunque existieron intentos de alcanzar la paz total, el discurso de Ríos Montt construyó

una imagen que mostraba a los católicos y guerrilleros como “hijos del demonio” que había que exterminar a toda costa.

Sobre este punto quizá resulte interesante recordar que a pesar de lo que pudiera pensarse, el ambiente de confusión por el que atravesaba el país y aun cuando varios autores atribuyen el éxito del pentecostalismo a la violencia generada en el entorno, existe evidencia de que incluso fueron los convertidos a las denominaciones protestantes y pentecostales quienes participaron en el movimiento armado del lado de los insurgentes. Sobre este punto explica de manera atinada Le bot:

Hubo sin duda protestantes del bando de los insurgentes. Mario Payeras se hace eco de la recepción favorable (hasta entusiasta, según él) que dieron a la guerrilla los evangélicos del norte del Quiché antes de que la represión se abatiera sobre la zona. Y el que fue uno de los principales animadores del CUC en Santa Cruz del Quiché sostiene que todos los pentecostalistas del municipio se encontraban en el movimiento al lado de los neocatólicos. Los lazos comunitarios condicionan las movilizaciones políticas y religiosas y pesan más que las motivaciones ideológicas. Ni la represión ni la Cruzada del Verbo bastaron para quebrantar las solidaridades locales: así, en 1982, católicos y protestantes de una aldea de San Martín Jilotepeque huían juntos ante el ejército, que masacró a muchos; uno de los sobrevivientes, evangélico, comparaba a Ríos Montt con los falsos profetas de la Biblia y con el Anticristo (Yvon Lebot, 1985: 219).

Sobre este punto, el mismo autor propone que acaso una de las causas que motivaron que se levantaran los grupos pentecostalistas, fue la “Cruzada del Verbo” impulsada por Ríos Montt. En ese sentido, resulta interesante el hecho de que el cambio de actitud de la guerrilla haya sido obra, al principio, “de minorías evangélicas” (Yvon Le bot, 1985: 219).

Así las cosas, en el año de 1983, Mejía Victores derrocó el gobierno de Ríos Montt. Su mandato no dejó atrás el autoritarismo, ni tampoco la violencia disminuyó del todo. En los rincones de las montañas la guerrilla seguía cobrando la vida de cientos de indígenas. A pesar de ello, algunas personas consideran que durante su período se hicieron algunas reformas que ayudaron a abrir el camino hacia la paz. Durante el gobierno de Victores, se dio oportunidad a los civiles de participar en las elecciones populares. Al final, el camino para la paz se había abierto. Camino que un evangélico todosantero explica de la siguiente manera:

Vinicio Cerezo fue el primer presidente civil en Guatemala. Hubo corrupción en su gobierno en un 70% y guerra en un 30 %.

Se hizo otra elección y Jorge Serrano Elías ganó las elecciones. También era evangélico. Era ingeniero. Cambió la mentalidad de la gente. Decía que era pobre y que iba a hacer una revolución. Era de derecha. Después tomó la presidencia Ramiro de León Carpio. Era un gobierno más liberal. Demócrata y social porque él luchó por los derechos de la gente. Los ricos y los militares no querían que hiciera tanto por los pobres y dejarlos a ellos de lado. Se siguió luchando para que se firmara la paz en Guatemala. Casi se terminaba la guerra. Vinieron las otras elecciones del presidente de derecha y ganó Álvaro Arzú. Se firmó la paz durante su gobierno. Ahora ya no hay guerra pero todavía hay muchos problemas. Hay mucha corrupción. Instituciones internacionales mandaban dinero y el Gobierno se quedaba con el 50 %. Alfonso Portillo cambió la mentalidad de la gente indígena. Decía que él era pobre y que todas las cosas iban a cambiar. Ya nadie cree fácilmente en los gobiernos. La mentalidad de la gente ya está cambiando. Ya hay más educación.

Quizá resulte aventurado asegurar que después de la convulsionada década de los ochenta y los cambios que se produjeron socialmente, los indígenas hayan adquirido una postura crítica frente a la política. Lo que resulta de haber atravesado por varios siglos de abuso es la manera de entender y negociar fuerzas y posturas con el Estado. El haber adquirido mayor conciencia de su ser “indígena” frente al “otro” y de seguir creando estrategias de resistencia para lograr sobrevivir física, moral, social y espacialmente dentro de un territorio que les pertenece, ha posibilitado también la continuidad de la escritura de su historia y a su ser indio.

Poder local y participación política actual: el gobierno tradicional

Como lo menciona Le Bot, el poder local de las comunidades fue controlado durante mucho tiempo por los ladinos. No fue sino hasta mediados de los años sesenta cuando se tuvo que negociar con los indios apegados a una fracción modernista, a fin de mantener el poder. Se trataba de indígenas ya castellanizados y formados en el seno de la Acción Católica “o de alguna otra asociación religiosa en el marco de las cooperativas, en las ligas campesinas o los Comités de desarrollo” (Le Bot, 1985: 97).

Como el mismo autor lo refiere, la lucha por la reconquista de las municipalidades y el poder local se comenzó a dar de manera más concreta a partir del año de 1974. Se trataba de retomar las municipalidades, acción que fue más allá de las fronteras locales para adquirir pronto un matiz “con amplitud regional, sobre todo en los departamentos de

Chimaltenango y el Quiché” (Le Bot: 98). Así pues, fue en este mismo año (1974) cuando por vez primera en la historia de Guatemala se eligió a dos indígenas para fungir como diputados (Ibid).

Todos Santos es un pueblo de mayoría mam. Según algunos datos cerca del 93% se considera indígena. A pesar de ello, durante mucho tiempo el poder local estuvo dominado por los ladinos, quienes ocuparon cargos dentro de la estructura de gobierno, impuestos las más de las veces por el Ejército.

Es de llamar la atención que de acuerdo con algunos datos, Todos Santos fue el primer municipio en tener alcalde mam, en parte motivado por la fuerza del trabajo de católicos misioneros en el departamento de Huehuetenango. Desde esa fecha, la alcaldía estaría dominada por los indígenas, aunque algunos ladinos mantuvieron puestos públicos importantes.

A pesar de lo anterior, los mames todosanteros conservaron formas de organización social y política propias, basadas en torno a la Caja Real. Se organizaban en torno a un consejo de ancianos que tenían injerencia en todo tipo de decisiones comunitarias, tanto a nivel político como religioso. Como su nombre lo indica, la estructura de culto y organización giraba en torno a una pequeña Caja a la que se le rendía veneración y que se supone contenía papeles importantes para preservar la costumbre del pueblo, así como documentos antiguos de propiedad de la localidad. Respecto a las funciones comunitarias de tal estructura jerárquica, un todosantero explica:

La caja real ya no existe. Tenía cuatro auxiliares. Pueden ser doce, pero uno es el jefe. Las esposas de los auxiliares también trabajaban como publicistas. Los zahorines eran los encargados de los cultos. La caja real contenía papeles importantes para el pueblo, eran de la historia de todos santos y títulos de propiedad. Era el dios que adoraban los antiguos.

En términos generales, y aunque la forma de estructurar las autoridades pueda cambiar a través del tiempo, hasta la década de los cincuenta la Jerarquía de la Caja Real se ordenaba de la siguiente manera:

- * Alcalde rezador
- * Primer rezador
- * Segundo rezador
- * Tercer rezador
- * Cuarto rezador

- * Quinto rezador
- * Sexto rezador
- * Séptimo rezador
- * Octavo rezador

Contaban con cuatro auxiliares que tomaban parte en las decisiones más importantes sobre la comunidad. Las esposas también ayudaban como divulgadoras o publicistas, mientras que los zahorines eran los encargados de realizar los cultos.

La estructura religiosa tradicional permaneció hasta el año de 1950. El alcalde rezador duraba un año en su cargo. Los criterios para elegir al alcalde rezador y su comitiva se basaban en el respeto: debía de ser gente anciana, por considerarse con más experiencia en las cosas de la costumbre y por la sabiduría que tenían en la vida. Como lo narra un todosantero evangélico: “La demás gente los elegía por ser viejos y tener experiencia en las cosas del pueblo y las actividades religiosas. Eran vistos con mucho respeto. Se creía que los viejitos eran fieles a la religión maya. Cada año cambiaban de líderes”.

El trabajo de los rezadores y de los chimanes consistía en velar por el bienestar de la comunidad haciendo costumbre, rezando y ayudando a tomar decisiones de acuerdo a la tradición. Maud Oaks afirma en su texto que: “La Caja Real es todo lo que le queda a los mames de la religión de sus ancestros” (Oaks, op.cit: 34). Se creía que la caja poseía un espíritu que informaba a los rezadores y chimanes la manera más adecuada de proceder.

Todavía existe la casa de la cofradía, pero ya no cumple con las funciones que tenía antes. Se mantiene la jerarquía, pero solamente algunos chimanes se reúnen en torno a la Caja Real, animados por algunos ancianos del pueblo que se “han dado cuenta de la importancia” de este culto. Sin embargo, esta organización tradicional ha caído en descrédito entre los pobladores. Muy pocos saben que existe. Casi nadie les hace caso y no cuentan con el respeto que antaño tenían.³⁸

Como se ha mencionado en párrafos anteriores, el orden y poder que radicaba en esta organización religioso-política comenzó a decaer a partir de la década de los años cincuenta, sobre todo con la incursión de la Acción Católica. Esta organización religiosa

³⁸ Hay algunos lugares de la sierra de los Cuchumatanes, como Soloma, donde aún existe la jerarquía tradicional y el culto a la Caja Real. Los Alcaldes Rezadores, todavía tiene prestigio y poder de decidir sobre asuntos importantes para algunos miembros de la comunidad. En la actualidad se encuentran al cuidado de los santos que sirven para ciertas ceremonias religiosas.

tuvo una fuerte presencia en casi todo el territorio guatemalteco, y se caracterizó principalmente por adoctrinar a los indígenas y “reconvertirlos” al catolicismo. Se crearon así los primeros catequistas indígenas quienes, repitiendo lo sucedido en la Colonia, trataron de extirpar las creencias tradicionales y la práctica de la costumbre, lo que se tradujo en un resquebrajamiento del poder de los alcaldes rezadores y los chimanes. Los catequistas mantenían un discurso anticostumbrista, catalogando dichas prácticas como demoníacas, razón por la cual había que exterminarlas. En su estudio realizado sobre la comunidad mam de San Francisco Junji Koizumi advierte: “One of the new religions is catechist Catholicism or acción católica (Catholic Action). This religion is directly connected with the Roman Church and one of its major aims is to eradicate pagan practices of folk Catholics” (Junji Koizumi, 1988: 3-4).

A partir de esa época, los catequistas fueron los mayores representantes del poder local. Controlaban las conciencias y regían políticamente al pueblo. Eran los divulgadores o animadores de la fe sobre quienes dependían las decisiones de la vida social de la comunidad. Durante un período prolongado los alcaldes fueron catequistas indígenas todosanteros que también eran agricultores. Sobre ellos descansaba la responsabilidad de gobernar la comunidad, y la gente creía en sus capacidades para dirigir la vida. No fue hasta hace cerca de diez años cuando un profesor de la comunidad ganó las elecciones para la alcaldía municipal. Fue un cambio que “costó trabajo que se lograra”, debido a las presiones y jalneos por parte de los grupos dominantes. Además de ello, resultó muy complicado que la gente dejara de votar por los catequistas debido a la relación que habían mantenido con el adoctrinamiento en la religión católica y el respeto que la comunidad les había guardado durante mucho tiempo. Por eso es que como lo dice un todosantero, “el cambio costó”.

Casi todos los alcaldes han sido catequistas católicos, agricultores y campesinos. Hace como ocho o diez años que ya no son alcaldes los catequistas católicos. El alcalde actual es un profesor. El anterior también era profesor. Costó mucho trabajo para que la gente dejara que un profesor llegara a ser alcalde. La gente aquí no quiere a los profesores. No confía en ellos. Dicen que son diferentes al pueblo, que sólo confían en sus intereses. No creen en ellos. Tampoco creo que pueda llegar una mujer pronto a la alcaldía municipal ¡menos!

Se podría decir que los profesores, en tanto pueden considerarse como los intelectuales del pueblo, han adquirido igual prestigio que los “educadores espirituales”. Su trabajo es en alta estima, y cuentan con prestigio dentro de la comunidad. En la actualidad son un grupo que ha tenido aceptación, a pesar de tener algunos grupos encontrados que, como los mismos todosanteros lo dicen, “no confían en los profesores porque creen que son diferentes al pueblo, y que en cierto modo se han ladinizado por haber recibido educación”.

En la actualidad existen varios grupos que cuentan con mucho prestigio y que tienen injerencia en las decisiones que se toman en el pueblo. A pesar de que los catequistas han cedido la alternancia en el poder, todavía cuentan con credibilidad y mantienen su posición de prestigio frente a la comunidad. De hecho, no se duda que puedan obtener la votación de la gente para volver a gobernar en Todos Santos. Como suele suceder, el poder económico va asociado al poder político. De ahí que las familias que cuentan con más recursos económicos sean consideradas importantes en la comunidad, como sería el caso de algunos transportistas. Como se ha mencionado antes, hay gente que se considera que es “privilegiada” espiritualmente, sin tomar en cuenta la religión a la que pertenezca. A decir de un profesor pentecostal: “Una de las familias más importantes de todos santos son los transportistas como los Mendoza o los que son privilegiados en la vida espiritual como los catequistas o los pastores de las iglesias evangélicas. Son gente muy importante ya que la gente los aprecia y quiere”.

A pesar de que líderes religiosos, como el caso de los pastores, cuentan con prestigio y respeto por parte de la población, hasta ahora ningún ministro evangélico ha llegado a gobernar Todos Santos. Esto se debe en parte a que no parece haber mayor interés de su parte en ocupar puestos políticos y también porque su participación en la comunidad es tomada con reservas por algunos. Sin embargo, los grupos evangélicos mantienen una postura crítica al igual que el resto del pueblo. No dudan en señalar los errores que cometen los dirigentes. De hecho, no parece haber una imposición sobre las conciencias de sus feligreses y dejan que la gente elija libremente a su candidato. Consideran que cada quien es libre de optar por el partido y el candidato que quiera.

Un pentecostal manifestó en una ocasión su inconformidad con el desempeño del actual alcalde, a pesar de haber votado por él. Consideraba que no estaba haciendo las cosas “como se deben”, ya que no le está poniendo atención a problemas centrales en el pueblo

como la limpieza de las calles y el apoyo a los ancianos. A mí no me gustan mucho los derechistas. Estoy un poco arrepentido porque voté por el alcalde que es un compañero profesor y no me gusta mucho como está haciendo las cosas, ya que no pone atención en la limpieza del pueblo. No le interesa la reforestación del pueblo ni la ecología.

Pero la vida en Todos Santos, gracias a las transformaciones ha mantenido su dinamismo. La participación política se mira desde un punto de vista pragmático que no siempre concilia la votación del pueblo con el convencimiento de una ideología partidista. Sobre todo si tomamos en cuenta la “aparente” pluralidad de ofertas políticas existentes en el país. En la actualidad hay alrededor de 24 partidos políticos, sin contar aquellos que se están formando.³⁹ Durante mucho tiempo, el poder radicó esencialmente en la población ladina, impuesta por los militares. En la actualidad, la estructura política interna en la comunidad se organiza de la siguiente manera.

Alcalde municipal

Síndico primero

Síndico segundo

Consejal primero

Consejal segundo

Consejal tercero

Consejal cuarto

Secretario

Tesorero

La función de los regidores es la de aprobar proyectos sociales, mientras que los síndicos se encargan de documentar los límites territoriales para venta. Los tesoreros y secretarios realizan el trabajo administrativo. Cada cinco años realizan las elecciones en las que la gente mayor de dieciocho años elige a sus gobernantes por medio del voto.

Es posible decir que en la actualidad la gente ha tomado las cuestiones relativas a la política con cierta distancia, actitud que algunos pobladores no dudan en calificar de “apática”. En términos generales se puede decir que la gente de Todos Santos tiene desconfianza en sus dirigentes y en la manera de gobernar. Algunos extrapolan los males del país y califican el desempeño del gobierno de acuerdo con lo que se observa en su

³⁹ Las siglas de los demás partidos son las siguientes: MLN, FAN, MEC, PSD-APS, MECFUN, FRG, PSD, FDNG, ARDE, , PDCN, MLN, APS, LOV-UD, MAS, PD, PNR, FUR, PR, DIAURNG, ARENA, AD, UCN, DCG, PLP.

entorno inmediato. Se tiene conciencia de la apertura que existe (sobre todo a partir de mediados de los noventa), para permitir que distintas organizaciones en el pueblo brinden ayuda comunitaria con proyectos de distinto tipo, pero en ocasiones también se duda del manejo de los recursos por parte de las autoridades. Parte de este tipo de concepciones, se finca en una desconfianza y en las ambivalencias mismas dentro de la estructura de los partidos políticos. Tal y como lo apunta Adams, los partidos pretendidamente revolucionarios intentan mantener algo de “revolucionario”, pero apoyándose en los partidos de derecha para asegurarse su mantenimiento en el poder mediante la negociación y el consenso, mientras que lo mismo ocurre en el seno de otros partidos quienes han creado especie de “dependencias ideológicas y de intereses unos con otros” (Adams, 1968: 183).

En Todos Santos, la participación política se expresa de acuerdo a cuestiones idiosincrásicas y no influida por la ideología de un partido determinado. Se cree que todos los partidos políticos pueden ser igual de corruptos, sin importar su origen ni el credo religioso que se profese. Como lo comenta un joven todosantero:

Pero yo no confío en los políticos. Todos son iguales. Todos los partidos son lo mismo. Por eso la gente aquí prefiere votar por las personas y no por los partidos. Ahora Alfonso Portillo quiere imponer a Efraín Ríos Montt. Quiere tomar otra vez el poder. Ese Ríos Montt fue muy malo. Era evangélico pero le hizo mucho daño a la gente. Creo que si puede llegar al poder otra vez. Tiene el apoyo de los países centroamericanos del istmo, Costa Rica, Honduras, El Salvador. Creo que si puede ganar otra vez.

Otros culpan a la “apatía” de la gente del desinterés respecto a las cuestiones políticas de la comunidad. Cualquier incidente cotidiano puede impedir que la gente vaya a votar. La lluvia, el intenso frío, enfermedad, tiempos de cosecha o inclusive la dificultad que representa para algunos bajar desde las aldeas localizadas en los cerros más altos. Todo ello puede en un momento dado ser factor decisivo para que la participación política de la población se interrumpa al no acudir a emitir su sufragio. Menciona un profesor todosantero: “Aquí la gente es muy apática para votar. Hay como 22,000 o 26,000 habitantes. Pero sólo unos 2000 votan, aproximadamente. No vienen a votar porque ya no creen en los políticos. Si llueve, si hace frío, si está lejos o si tiene que cosechar lo que han sembrado, no vienen a votar”.

Por eso es que algunas personas piensan que el alcalde en turno actuó de manera inteligente al asegurarse de que la gente llegara a votar, mandando camiones y carros a las aldeas más alejadas para que los pobladores pudiesen emitir su sufragio.

En el 99 ganaron las elecciones los del partido Frente Republicano. Fueron muy inteligentes porque hicieron muchas promesas a la gente que ya no va a haber más pobreza en Guatemala y se aseguran de que voten. Por ejemplo, aquí en Todos Santos los votos ya estaban asegurados. El día de las votaciones mandan camiones, carros, camionetas a todas las aldeas para traer a la gente para que voten. Si no, no vienen a votar. También les pagan su alojamiento en hoteles y posadas, les dan de comer. Pero aquí la gente vota por el candidato, no por el partido. Como Todos Santos es chico, pues todos se conocen y saben quiénes son.

Por su parte, el Plan diocesano de pastoral señala que “Huehuetenango ha sido uno de los pueblos que menos participación política han tenido en todo el país, pues como se apunta en el trabajo: “Han existido sectores que, organizados, han querido presentar alternativas nuevas para el país o exigir el goce de sus derechos; los cuales nunca han prosperado ya que los espacios políticos han sido negados por el sector gobernante” (Plan diocesano de pastoral, 1995-2000: 27).

Como ya se ha mencionado, algunos consideran un logro el hecho de que después de que los catequistas tuvieron el poder local, ahora la alternancia y los votos de la gente hayan llegado a dar el triunfo en las votaciones para alcalde a un profesor. Hay incluso algunos que cuentan que, la noticia de que el alcalde triunfador había sido un profesor, se recibió con algarabía entre algunos sectores de la población.

Hasta ahora no recuerdo algún alcalde que haya sido ladino, como aquí en Todos Santos casi todos somos indígenas. A las doce de la noche se supieron los resultados. ¡Hubo una gran fiesta! Reventaban cohetes, chupaban guaro, cantaban y bailaban, había marimba, toda la noche celebraron ahí afuera del palacio municipal.

A pesar de haber celebrado el triunfo de su candidato, los profesores que ahora han asumido un estatus dentro de la comunidad y adquirido el poder local, no dejan de mostrarse críticos frente al actual alcalde del pueblo. Algunos piensan que deben mantenerse cerca de él para hacerle saber sus errores.

Como se ha mencionado, los líderes evangélicos de la comunidad, a pesar de contar con cierto prestigio en ciertos sectores de la población, no parecen tener mayor interés en conseguir puestos políticos. En realidad, no existe una clara relación entre la opción política que se prefiera y la religión que se haya decidido practicar. Al parecer este tipo de situaciones no influyen en los votantes o en las decisiones que se quieran tomar respecto a un partido político. “A nosotros no nos importa de qué religión sea, lo que nos importa es que gobierne como debe de ser”. Por otra parte resulta significativo el hecho de que nunca ha habido un presidente municipal que profese una religión distinta a la católica.

Conviene apuntar que quizás resulte un tanto complicado por el momento que un protestante llegue a tomar el mando, sobre todo considerando las actuaciones de los evangélicos como Ríos Montt (Cantón, 1998). Las relaciones en ese sentido, no parecen representar mayor conflicto. En términos generales se respetan las decisiones personales y los partidos, tratando de mantener una postura crítica sin importar el credo o la filiación partidista. Sobre ello opina un pentecostal: “Aquí en Guatemala hay mucha corrupción con el presidente Alfonso Portillo. Con él la gente tiene miedo de que vuelva la guerra como en los años ochenta. Pero este presidente es malo, sólo creo que ayuda a la gente, a un sector de los pobres, para ganar votos”.

Es en ese sentido se dice que “la gente no cree en la política porque no ve cambios profundos”. A pesar de todo lo expresado, los datos recientes se muestran más optimistas al respecto: se estima que la participación política de Todos Santos ha ido en aumento en la última década. De hecho, en las pasadas elecciones poco más del 40% acudió a emitir su voto a las urnas.

Sea como fuere, la participación política y sus rumbos parecen ir a la par de los cambios y transformaciones en la comunidad. La esfera de lo que se conoce como política, se vincula estrechamente con la historia particular del pueblo, la economía y los reajustes que a diario se refractan en el seno de la comunidad. Todas estas transformaciones son guiadas por formas particulares de entender la vida, el mundo y de explicarse los contenidos ideológicos del exterior.

Factor indudable para entender los rumbos del cambio es la educación. Parte del prestigio de los profesores se debe a que mucha gente está convencida de los beneficios que puede traer una buena educación tanto para los individuos como para la misma comunidad.

Hoy más que nunca, se ha hecho conciencia de la importancia de la educación. En un principio, la población privilegiaba el trabajo en el campo, además de que el núcleo familiar siempre ha representado fuerza de trabajo imprescindible para mantener la economía doméstica. Debido a ello, muchos padres se negaban a mandar a sus hijos a la escuela. Posteriormente, la migración impulsó a los jóvenes a salir de la comunidad en busca de mejores oportunidades de trabajo, por lo que se veían en la necesidad de truncar sus estudios.⁴⁰

También existen diversas organizaciones que han proporcionado apoyo al través de proyectos para la educación financiando becas a los alumnos que lo necesiten y que deseen continuar con su educación.⁴¹

Se puede decir que ha sido una combinación de factores la que ha ayudado a que se transforme la actitud del todosantero frente a la manera de ver la educación y su utilidad. Este tipo de cambios ha permitido que un mayor número de mujeres tengan acceso a la educación. No obstante el panorama no es del todo halagador. Ciertas costumbres no pueden ser trastocadas. Aun hoy en día los jóvenes se siguen casando a temprana edad (16-18 años), razón por la cual se ven obligados a seguir trabajando en vez de estudiar para mantener a su familia. Debido a ello muy pocos son los que continúan una educación superior, por lo que muchos ya ven al norte como una oportunidad para sobresalir económicamente desde muy temprana edad. Sobre este punto es posible decir que ni siquiera el cambio de adscripción religiosa ha sido determinante, como sucede en otros casos, para aumentar el nivel o interés por la educación.⁴²

En la actualidad, diversos factores han servido de agente de cambio en la comunidad, aunque también se han amoldado a la idiosincrasia del pueblo para permitir que ciertas costumbres permanezcan. Así por ejemplo, la educación y el papel de los profesores han influido en la población para retomar y darle importancia a la cultura maya,

⁴⁰ En la actualidad existen 27 escuelas primarias que dependen del Ministerio de educación, Distrito 15-28, Todos Santos Cuchumatán, entre las cuales se imparte también educación preprimaria. Se estima que en la actualidad existen cerca de 3000 estudiantes en el municipio. No obstante el avance de la educación en la comunidad, la población analfabeta en la comunidad es cercana a los 6,000 personas doblando en número a la población alfabetizada (SEGPLAN, 1999: 59).

⁴¹ Tal es el caso de la institución española Educación sin fronteras que se encarga de becar estudiantes para que continúen con sus estudios.

⁴² Se abundará más al respecto en el apartado de religión.

recuperando sus tradiciones y costumbres tales como el énfasis puesto en la manera correcta de utilizar el traje tradicional, sobre todo en los días especiales o de fiesta.

Es innegable el papel de la educación en las transformaciones que se han dado en la comunidad, pero este ámbito avanza a la par con la manera de entender la política, la relación del indio frente al Estado, la economía y la religión. Quizás de igual trascendencia para explicar los cambios, transformaciones y permanencias en la comunidad, se encuentra el papel que ha tenido la religión en las últimas décadas. De alguna manera, estos niveles de acción se encuentran atravesados por la cultura maya que en muchos aspectos toma formas provenientes del exterior para reelaborarlas como un producto de su propia cosmovisión.

CAPÍTULO VI

RELIGIÓN Y RELIGIOSIDAD EN TODOS SANTOS

Como se ha mencionado en el capítulo anterior, la religiosidad maya de Todos Santos se ha ido transformando con el paso del tiempo. Queda muy poco hoy en día de la estructura religiosa de la cofradía. Parte fundamental del culto tradicional maya es el que se rendía a las dos cruces del pueblo construidas en frente del templo católico (Oaks, op.cit). Hasta hace algunos años, todavía permanecían las cruces en el mismo lugar. Hoy ya han sido derribadas. Las únicas que existen en la actualidad, se localizan en uno de los cerros que se alza sobre Todos Santos, justo al lado de las “ruinas”, construcción prehispánica que aún es lugar a donde van los sacerdotes mayas para “hacer costumbre”.

En la década de los sesenta, el papel de la orden católica de los Maryknoll fue determinante en la transformación de la religiosidad tradicional de la comunidad. El trabajo de los misioneros estaba enfocado a “re-evangelizar” a los indígenas, adoctrinarlos y convertirlos en católicos “renovados”.¹ La religión tradicional (en buena medida basada en el culto que se le rinde a los cerros), comenzó a ser vista como representante del mal y servidora de los demonios. Todo lo que se relacionara con la costumbre debía ser erradicado pues era visto como un símbolo del mal. Quizás esta haya sido la ruptura más importante con la religión tradicional y la costumbre. El papel de la Cofradía y los chimanes comenzó a perder su crédito y prestigio social. Sus rituales “dejaron de tener eficacia” para solucionar los males de la comunidad. Una vez que se produjo el resquebrajamiento con la tradición desde adentro, el ingreso de otras religiones resultó menos complicada que en las otras empresas de evangelización. Es en ese sentido que algunos autores afirman que no es posible entender hoy en día el protestantismo en las comunidades indias de Guatemala sin tomar en cuenta el carácter transformador de los catequistas y la repercusión que tuvo su trabajo en el seno de la religión maya.

Las iglesias evangélicas: su historia en la comunidad y sus doctrinas

Algunos trabajos señalan que el protestantismo ingresó a Guatemala a finales del siglo XIX, promovidos por una política liberal que tenía la intención de debilitar el poder de la Iglesia Católica mediante el ingreso de otras ofertas religiosas.²

Como se ha explicado en el capítulo IV, una de las primeras iglesias en llegar a Guatemala fue la “Iglesia Centroamericana”. Este injerto de protestantismo guatemalteco, practicaba un evangelismo celoso que guardaba distancia respecto a las instituciones y esgrimía un discurso escatológico (Cantón, 1987). En términos generales, ésta es una denominación de inspiración protestante histórica. Mantienen una estructura en torno a un pastor y un consejo de ancianos. Creen en la Trinidad y se apegan a la Biblia como autoridad espiritual. Su doctrina se aleja, mediante un discurso perfectamente institucionalizado, del *corpus* doctrinal de la Iglesia Católica.

Pero su llegada a Huehuetenango así como su trabajo misionero no se consolidó sino hasta principios de los años cuarenta. La incursión de dichas denominaciones a los Cuchumatanes no fue inmediata; tuvieron que pasar cerca de diez años para comenzar la labor misionera protestante en las lejanas y frías tierras de esta región.

La Iglesia Centroamericana fue la primera en llegar a Todos Santos a principios de la década de los setenta. Fue una pareja de canadienses la que se estableció en el pueblo comenzando la labor misionera en el centro de la comunidad para después evangelizar las aldeas más alejadas. Según lo recuerda la gente anciana de la comunidad, “uno gringos fueron los primeros que llegaron a predicar la Palabra, vivieron mucho tiempo aquí”. La labor misionera fue intensa, y poco a poco comenzaron a ver sus primeros frutos. En sus inicios buena parte de los conversos eran ladinos, pero con el paso del tiempo empezó a integrarse a los cultos la población indígena.³ Así lo narra un todosantero pentecostal. “La

¹ El término “renovados” no se refiere aquí a los católicos de Renovación Carismática.

² Como toda ideología liberal decimonónica, el ingreso de las denominaciones protestantes históricas también representaba en cierto modo, una simpatía con el gobierno estadounidense, lo cual no debe inducir a mirar al movimiento evangélico como señal inminente del imperialismo estadounidense a través de la religión.

³ Al respecto llama la atención que incluso en la actualidad esta congregación es la que reúne al mayor número de ladinos protestantes de la comunidad, a pesar de que el sector más amplio de los feligreses sigue siendo indígena.

iglesia Centroamericana fue la primera que llegó a la comunidad, estaba desde que yo era un niño. Tiene más de treinta años. La iglesia de Dios llegó un poco después”.

Así pues, la verdadera expansión de las iglesias evangélicas en Todos Santos se dio a partir de 1982. Esta fecha fue decisiva y los hechos que habían sacudido a la comunidad años antes influyeron para que la incursión del pentecostalismo en el municipio fuese posible. Conviene señalar, que un aspecto importante para comprender los procesos de conversión en el municipio es el hecho de que el pentecostalismo en Todos Santos debe ser visto también como el resultado de una serie de cambios en el que los actores principales en dichas transformaciones han sido los mismos todosanteros.

Como se ha mencionado anteriormente, la primera congregación de inspiración pentecostal llegó a la comunidad en el año de 1982 de la mano y voz de un pastor todosantero convertido en Ixcán. Como se apuntó en apartados anteriores, Ixcán fue determinante en las transformaciones por las que pasó la comunidad. Fungió como tierra prometida, tanto económica, como espiritualmente. Así, es posible decir que el fenómeno religioso nacido en Ixcán es mucho más complejo que lo que los discursos de conversión podrían sugerir ya que involucra, también, la transformación y renovación de los indios al catolicismo. Contrario a lo que podría pensarse (sobre todo si comparamos el trabajo realizado por las misiones estadounidenses en otras partes de Latinoamérica), el movimiento de evangelismo por parte de los pentecostales fue motivado, impulsado y desarrollado por conversos todosanteros. Si bien en un principio la evangelización pentecostal estuvo a cargo de las congregaciones mexicanas que llegaron a Ixcán, en términos reales, el trabajo de expansión del pentecostalismo en la población fue producto del trabajo misionero de los mismos pastores indígenas de la comunidad.

Fue así como en ese mismo año (1982), dos ministros salieron de Ixcán acompañados de sus familias para retornar a Todos Santos. Como ellos mismos lo describen, “la semilla del evangelio vino de Ixcán. De ahí salió y se fue a otras partes. Vino aquí y fue a México. Yo primero llegué con una familia y así empezamos”. Hinchados con el fervor de la fe, asentaron su congregación en el centro del poblado.⁴

A la par de la incursión de la “Iglesia de Dios” en Todos Santos, uno de los líderes religiosos de esta congregación (impulsado por el fervor de los recién convertidos), pidió a

los pastores se le permitiera ir a predicar a México. Con la venia de sus superiores, salió a difundir la Palabra a Chiapas, en donde enseñó la Biblia a los indígenas en Ocosingo y también en poblaciones como Chancalá, así como en varios sitios cercanos a Palenque. Luego continuó con su labor evangelizadora en los estados de Tabasco, Campeche y Yucatán, lugares en los que incluso tuvo que predicar en los parques de las ciudades capitales. Pero el mayor “éxito” lo obtuvo en Chiapas donde también “ministró” a sus paisanos guatemaltecos refugiados en los campamentos.⁵ En el año de 1985 tuvo que regresar a Todos Santos, por petición de las autoridades y de su mismo pastor, para ayudar a los repatriados a incorporarse a sus comunidades. Como él mismo lo describe:

Ya hace cerca de 21 años aproximadamente que acepté el evangelio. Fue como en el ochenta y dos. Lo acepté en Ixcán. Después vine a Todos Santos ya siendo pastor en el mismo año. Luego yo por mi propia cuenta me fui a llevar el evangelio a Ocosingo y a Palenque, Chancalá, Tabasco, Campeche y Yucatán. Yo prediqué en el parque de Santa Lucía. En México me fui a formar iglesias. Pero luego en el 85 tuve que regresar por los repatriados. El gobierno pedía que la gente se juntara en un solo lugar y yo vine a ayudar.

Nunca más volvería a salir a evangelizar a otros pueblos. Junto con el pastor (quien desde esa fecha sigue al frente de la iglesia), continuó reforzando la labor misionera de la “Iglesia de Dios” en la comunidad, ministrando y adoctrinando a las personas.

Lo descrito en estas líneas por el informante respecto a la manera de extender la labor misionera de esta congregación en las comunidades fronterizas de Chiapas, ha sido un tema ya abordado en varios trabajos (Rivera Farfán, *op.cit*: 32). Por lo general ha sido Guatemala quien en sus distintas vertientes, pero principalmente las de corte pentecostal, han evangelizado esta región chiapaneca. En estos trabajos se afirma que la labor de evangelismo, o más precisamente la actividad proselitista que actualmente se observa a través de las radiodifusoras por parte de los evangélicos guatemaltecos en las localidades de esta región, no es un fenómeno nuevo. Al respecto nos dice Rivera:

⁴ Ela actualidad la Iglesia de Dios que congrega el mayor número de feligreses se localiza justo enfrente de la Iglesia católica, detrás del lugar en donde estaban las dos cruces de Todos Santos

⁵ Como lo ha mencionado Aída Hernández, las primeras conversiones en la región fronteriza de Chiapas comenzaron a darse a principios del siglo XX, como resultado del trabajo de misioneros presbiterianos venidos de Guatemala (Aída Hernández, 2002, 411). En ese sentido es posible decir que el trabajo evangelizador por parte de los guatemaltecos se mantuvo hasta la década de los años ochenta con gran fuerza.

El trabajo difusionista aunado a la actividad proselitista, que ahora presenciamos a través de la radio de los evangélicos guatemaltecos en localidades de Chiapas, no es una novedad, los evangélicos de Chiapas y Guatemala han sostenido una relación de más de cien años. De hecho, para explicar la emergencia de iglesias protestantes en la frontera oriental de Chiapas desde finales del siglo XIX, debe hacerse a partir del trabajo misionero de los evangélicos guatemaltecos [...] el evangelio llegó hasta aquí principalmente por la vía de Guatemala (Ibid).

No es de extrañar que se mantengan lazos económicos, vínculos familiares y que se compartan esquemas religiosos entre un pueblo y otro, ya que “se trata de pueblos cuyos habitantes han compartido históricamente destinos comunes, donde los lazos de las familias estaban y continúan presentes en un lado y otro y como lugar por donde cruzar, "hoy" es considerado aún como suceso "natural" (Ibid: 33).

Así pues, la “Iglesia de Dios Evangelio Completo” se instaló en la comunidad en plena efervescencia armada. Con los ánimos caldeados y la desconfianza sembrada en los agentes provenientes del exterior, el comienzo de la evangelización por parte de los pentecostales fue una empresa complicada. Según lo comenta un pentecostal miembro de la Iglesia de Dios:

El pastor viene de Ixcán, ahí es donde fue aceptado. El pastor fue muy discriminado cuando llegó aquí. Le decían que era una iglesia diabólica. Hasta Jesús que es el rey fue maltratado cuando trató de traer su iglesia. Este pastor fue golpeado y humillado, pero él siguió firme con sus propósitos. Él es de Todos Santos pero vino de Ixcán. Fueron a Ixcán porque ahí se cultiva y hay tierras grandes. Se cultiva el café, el banano.

Una vez que el trabajo misionero de la Iglesia de Dios se consolidó en la cabecera municipal y en algunas aldeas, el ingreso de las demás denominaciones pentecostales fue relativamente más fácil. Años más tarde llegaría a Todos Santos la “Misión evangélica Monte Sinaí de los Santuarios”, también de inspiración pentecostal. Su trabajo misionero se sirvió de la ayuda de los pastores de la Iglesia de Dios para poder expandir su congregación, abarcando posteriormente otras aldeas y cantones alejados del centro del pueblo.

La Misión Eben- Ezer, llegaría más tarde. Al parecer ésta es la más dinámica de todas y una de las de más reciente formación. Tiene aproximadamente cuatro años de haber

llegado a Todos Santos de la mano de un pastor que también salió de Ixcán, pero cuyo proceso de conversión comenzó en Escuintla, lugar donde vivió un tiempo.

Actualmente existen seis iglesias no católicas: cinco de ellas de inspiración pentecostal, las cuales muestran más dinamismo que la Centroamericana. El fruto de su trabajo puede observarse, entre otras cosas, en la cantidad de miembros y de templos que han construido a lo largo del municipio. Las Iglesias evangélicas en Todos Santos son las siguientes:

Iglesia de Dios Evangelio completo (pentecostal)

Centroamericana (histórica)

Monte Sinaí (Pentecostal)

Eben- Ezer (Pentecostal)

Príncipe de paz (unitarios: no ponen énfasis en el culto a la Trinidad y dan primacía al nombre de Jesús)

Pentecostés unido

De todas éstas, solamente las cuatro primeras han consolidado su presencia en la población. Tanto la iglesia del Príncipe de Paz, como el Pentecostés unido, cuentan con muy pocos miembros y apenas han podido establecer un par de templos en aldeas alejadas del centro del poblado. Además de ello, parece ser que sus miembros no permanecen mucho tiempo en la congregación pues prefieren continuar con su búsqueda espiritual en otras denominaciones. Éstas iglesias también son pentecostales por lo que comparten similitudes doctrinales con las otras. A pesar de lo anterior, su pobre éxito entre los pobladores se debe en parte a la existencia de algunas diferencias que se discutirán más adelante.

La Iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones), ha tenido algunos acercamientos al poblado, sobre todo en las aldeas cercanas a la parte que le corresponde a Chiantla y sólo en algunas pocas ocasiones han intentado trabajar en el centro de Todos Santos. En la actualidad su presencia es casi nula e imperceptible, sobre todo si se le compara con el éxito que ha tenido el resto de las ofertas religiosas. En realidad, la doctrina no ha sido bien recibida y solamente una o dos familias han mostrado cierto interés en esta iglesia. No se ha sabido a últimas fechas que los misioneros mormones hayan regresado a Todos Santos.

Aparte de estas congregaciones evangélicas, existe un grupo católico en el pueblo perteneciente al Movimiento de Renovación Carismática que comenzó su labor a partir de finales de los ochenta. Considero que este grupo merece una mención especial dentro de la discusión sobre la religiosidad del municipio y en lo relativo al análisis de los grupos protestantes, ya que presenta características particulares sobre todo en la manera como la gente, incluso los evangélicos, conciben su trabajo en la comunidad. Su importancia reside en que ha sido factor importante en la conversión de muchos pentecostales. Así pues, quizás resulte importante subrayar el hecho de que el grupo de Renovación es considerado por los todosanteros como una denominación “diferente a la católica”. Es común que los evangélicos todosanteros expresen sobre el grupo de Renovación que: “Es parecido a la católica, pero también es parecido a los evangélicos. Cantan bonito, igual que nosotros lo hacemos”.

En la actualidad se estima que hay en el municipio de Todos Santos entre cincuenta y sesenta iglesias evangélicas⁶. De todas ellas, solamente la “Iglesia Centroamericana mam” y la “Iglesia de Dios”, se localizan en el centro del pueblo. Las otras confesiones ubicaron sus templos en las aldeas y ranchos que conforman el municipio. La Iglesia Monte Sinaí, por citar un ejemplo, se localiza en una aldea cercana al municipio (como a un kilómetro de distancia). La Iglesia Eben-Ezer por su parte, se encuentra en la parte alta de uno de los cerros en la aldea Saclaguá.⁷ La iglesia que más templos organizados tiene en el municipio es la Iglesia de Dios, la cual cuenta con edificaciones en San Martín, Mash, El Rancho (uno de los más grandes y poblados del municipio) y Tiuboch. Según la información proporcionada por uno de sus pastores, en la actualidad existen cerca de quince “iglesias de Dios”. Tanto la iglesia Monte Sinaí como Eben –Ezer tienen diez templos cada una, distribuidos en distintas aldeas del municipio.

Llama la atención el hecho de que hay muy poca información estadística sobre el número de población evangélica en la comunidad. Existen diagnósticos sobre el municipio pero éstos no incluyen cifras respecto a la cuestión religiosa. No obstante, de acuerdo con la información proporcionada por los pastores de las distintas iglesias, es posible estimar que el número de creyentes podría llegar a diez o doce mil (tomando en consideración a todos

⁶ De cualquier modo no se cuenta no contamos con cifras exactas al respecto.

⁷ El ascenso hasta el templo a pie puede demorar de veinte a veinticinco minutos desde el centro del pueblo.

los miembros de las iglesias evangélicas pertenecientes tanto a congregaciones del centro del poblado como de las aldeas y caseríos). Según estimaciones de dos de los pastores de la iglesia pentecostal más antigua de Todos Santos, la iglesia católica sigue siendo mayoría en porcentaje, aunque la población protestante estaría entre un 25 y un 30%. Como ellos mismos lo explican, “ahora hay mucho evangélico, pero todavía son más los católicos. Los evangélicos son como un 25% juntando a todos”.⁸

La congregación que cuenta con el mayor número de miembros es la “Iglesia de Dios”, con un total estimado de 400 fieles; la Centroamericana le sigue con un total de 200, al igual que la Iglesia Eben-Ezer. Estas dos, a su vez, se encuentran distanciadas en cifras de la misión Monte Sinaí que cuenta con cerca de 250 miembros.⁹ Estos números dan cuenta de la cantidad de fieles con los que cuentan las congregaciones más importantes en el municipio, aunque dichas estimaciones no toman en consideración los templos en los que se congrega otro porcentaje de la población que proviene de diversas aldeas y cantones alejados del centro del poblado.

Pero estas cifras no muestran la realidad del avance religioso en la población. Lo que podríamos entender como conversión religiosa a credos no católicos, manifiesta rasgos dentro del marco de la vida cotidiana (religiosidad vivida) que deben tomarse con reservas cuando se trata de hacer un análisis socioreligioso. Ejemplo de ello es el hecho de que de los 200 miembros que se supone tiene una iglesia, solamente 60 asisten los domingos, mientras que el resto de la membresía deja de congregarse por razones tan diversas como el tener que trabajar en el campo durante la época de cosecha, por enfermedad o porque las distancias les dificultan llegar a tiempo a su congregación. Es en estos casos cuando algunos prefieren asistir a otros templos evangélicos en vez de ir a la congregación donde fueron bautizados. Lo anterior no se refiere a la deserción de los fieles, ni tampoco a las fluctuaciones en la cantidad de miembros que deciden optar por un peregrinar religioso a

⁸ Cifras que en términos comparativos, y descartando contadas excepciones, son muy similares a los porcentajes de población evangélica en casi todos los departamentos de Guatemala.

⁹ Si nos remitimos a los número de asistentes a los cultos éstos se reducen a ochenta y en algunos casos cincuenta por iglesia en los cultos de los domingos.

través de la búsqueda espiritual en cada una de las ofertas religiosas que existen en la comunidad.¹⁰

El fenómeno de la conversión en el contexto de Todos Santos

Hablar de la conversión evangélica en el contexto de Todos Santos es un tanto complejo debido a que presenta ciertas particularidades locales e idiosincrásicas que sirven para caracterizar de manera especial dicho fenómeno. Cuando el pentecostalismo se empezó a difundir en la comunidad, la primera congregación que llegó abrió la brecha para el trabajo misionero de las otras y ayudó a expandir el trabajo evangelístico en todo el territorio del municipio, apoyándose con predicaciones en la que participaban todos los pastores de las distintas denominaciones y compartiendo espacios en los templos. Con el paso del tiempo, el resto de las congregaciones comenzó a integrarse hasta llegar a formar micro-comunidades religiosas frente al resto de la población católica y la todavía existente, religión maya tradicional. Uno de los aspectos fundamentales para comprender la manera como se expresa el fenómeno de la conversión religiosa es a través del estudio de las doctrinas de las congregaciones pentecostales y la forma como se estructuran jerárquicamente dentro del contexto local. A la par de estos factores, también es importante poder conocer la manera como se concibe el cambio religioso desde una perspectiva de agencia o de visión del protestantismo desde la idiosincrasia de los actores sociales, expresada en los dispositivos proselitistas que son puestos en práctica por los nuevos conversos. En ese sentido, considero que el fenómeno religioso de la conversión debe ser visto a través de tres variables: los discursos de conversión de los feligreses, los mecanismos de proselitismo internalizados desde su base institucional y la manera en la que los contenidos doctrinales-teológicos provenientes del exterior son traducidos a la cultura de los mames de Todos Santos. En ese sentido, la conversión se concreta en una serie de procesos que toman lo dado para transformarlo en algo creado desde los fundamentos de la cultura que lo absorbe.

¹⁰ Se abundará más al respecto en apartados posteriores.

La doctrina de las iglesias evangélicas: convergencias y divergencias

En este apartado se presentarán, de manera general, algunos rasgos importantes que sirvan para caracterizar los ejes doctrinales sobre los que caminan las iglesias a fin de poder comprender aquellos elementos que intervienen en los procesos de conversión en la comunidad.¹¹

Asimismo, se dará prioridad a la explicación del *corpus* doctrinal que conforma a algunas iglesias pentecostales. Este tipo de congregaciones son consideradas también como fundamentalistas, ya que consideran a la Biblia como única regla de fe y práctica. Se cree que este libro es suficiente para inspirar e instruir; que es alimento espiritual que guía al hombre durante toda su vida.

La única congregación de tipo histórico en la comunidad es la Iglesia Centroamericana. Mantiene clara distancia con las doctrinas de la Iglesia católica y se apega a la Biblia como su “única regla de fe y práctica”. Rechaza el culto a las imágenes, la veneración a la Virgen María, así como a ciertos sacramentos y creen en las tres personas de la Santísima Trinidad. Sus cultos se caracterizan por la sobriedad de sus cultos y la poca exaltación en la alabanza por parte de los fieles (sobre todo si se compara con la euforia de los cultos pentecostales).

Para dirigir los cantos utilizan cuatro instrumentos básicos: guitarra, bajo, órgano y batería, aunque no siempre se acompañan con todos ellos. Lo más común es que acompañen sus “alabanzas” con el órgano. Tienen cierta preferencia por los himnos protestantes tradicionales inscritos dentro de lo que se conoce en los ámbitos protestantes más tradicionalistas como la “himnología evangélica”.¹²

¹¹ Cada una de estas denominaciones se encuentra vinculada históricamente con diferentes tradiciones y momentos del pentecostalismo. Esta vertiente del cristianismo surgió en los Estados Unidos a principios del siglo XX, salido de las iglesias de avivamiento originadas en el siglo pasado y generalmente se orienta hacia las clases bajas. En Latinoamérica este ha sido uno de sus rasgos fundamentales y ha tenido más éxito en las zonas rurales e indígenas. El llamado neopentecostalismo nace en la década de los setenta, producto de escisiones de iglesias pentecostales. A diferencia del pentecostalismo, los neopentecostales se orientan hacia las clases media y alta. Tanto las iglesias pentecostales como las neopentecostales presentan características de profundidad doctrinal y teológica. Por lo tanto, no me detendré demasiado en ello en este apartado. Para poder tener una referencia más clara al respecto, se puede revisar el capítulo III, en el que se hace referencia a los orígenes y raíces teológicas del pentecostalismo.

¹² Se refiere a melodías clásicas de culto tales como “Sublime Gracia”, “Pecador ven a Cristo Jesús”, etc (estos cantos se encuentran dentro de la tradición Gospell norteamericana).

Las confesiones pentecostales se alejan de las denominaciones protestantes históricas respecto a ciertas doctrinas o en algunos matices sobre la forma de realizar los cultos de adoración. Los servicios religiosos de la Iglesia Centroamericana tienden a ser un poco más estructurados y menos improvisados con respecto a los que se llevan a cabo en los templos pentecostales. Estos últimos, tienen más similitudes entre sí que diferencias. Tales distinciones son susceptibles de observarse sobre todo en la manera de organizar y dirigir sus cultos.

Parte central de la doctrina pentecostal radica en la creencia en el bautismo en el Espíritu Santo, el cual otorga sus dones y sella la genuina salvación del hombre mediante el don para hablar en lenguas, mismo que se considera al mismo tiempo muestra infalible de la realización del milagro; también creen en el don de la sanidad y la capacidad de los “ungidos” para profetizar y tener visiones sobre eventos futuros de importancia para la vida espiritual de los fieles. Creen en el bautismo por inmersión en agua y el “aceptar a Cristo” como único y suficiente salvador para el perdón de los pecados.¹³

Las iglesias pentecostales han tratado de mantener una estructura jerárquica con el fin de organizar y mantener el control de su grey. Existen algunas diferencias de forma, sobre todo en lo referente al tipo de organización que cada congregación tiene. En términos generales casi todas las iglesias pentecostales de la comunidad mantienen la misma estructura.

Para este apartado, me limitaré a exponer la manera como se organizan dos de las que considero las congregaciones más importantes del municipio, la primera por su historia y arraigo dentro de la comunidad; la segunda por ser la más dinámica y la de más reciente formación. Me refiero a la Iglesia de Dios Evangelio Completo y la Iglesia Eben-Ezer.

La “iglesia de Dios”, depende de una institución madre localizada en la capital del país y la dirige un supervisor nacional. Después le siguen un supervisor territorial y por último un supervisor distrital. Las decisiones eclesiales deben pasar por la aprobación de éstas instancias. Por debajo de los supervisores ya mencionados se encuentra el pastor de la congregación, los diáconos y por último los presidentes del cuerpo oficial (organización de un grupo de líderes dentro de la Iglesia que no tiene la obligación de tener algún cargo).

¹³ Lo que en términos formales se puede entender como el primer paso el proceso de conversión.

La organización de la Iglesia Eben-Ezer, es similar a la de la Iglesia de Dios. Ésta se compone de un pastor general, pastor de distrito, diáconos y ancianos (quienes son parte del cuerpo oficial) y los presidentes de las sociedades (jóvenes, mujeres y varones).

Para fines de la distribución de la labor evangélica de este tipo de iglesias pentecostales, Guatemala se encuentra dividida en cinco distritos: centro, occidente, sur, sur-poniente y la capital del país. El actual pastor de la iglesia Eben-Ezer es pastor de distrito y tiene bajo su responsabilidad la supervisión de las iglesias del cuarto distrito (del cual forma parte el departamento de Huehuetenango).

En estas congregaciones las mujeres pueden participar en cargos como diaconisas o inclusive formando parte del llamado cuerpo de ancianos. También tiene participación en la dirección de los cultos, excepto en la predicación de “la Palabra”, la cual es reservada exclusivamente a los hombres. Algunas de ellas pueden ayudar ministrando con cantos o haciendo oración por los enfermos que así lo requieran.

Como ya se ha señalado, parte importante para la expansión de estas iglesias no es sólo la manera como se estructuran jerárquicamente, sino también los dispositivos proselitistas que ponen en práctica las distintas confesiones pentecostales. Entender los mecanismos empleados para convertir a los “no convertidos” nos ayuda a entender también la manera como se miran los procesos del cambio de adscripción religiosa desde la perspectiva misma de los actores sociales.

A decir de Pilar Sanchíz, se pueden establecer diferencias en cuanto a la intención proselitista de los neopentecostales y la de los pentecostales ya que : “El proselitismo de los neopentecostales es de naturaleza diferente al afán conversionista pentecostal. A éstos les mueve la misión de salvar almas; a aquellos, la necesidad de *instaurar el Reino*. Una necesidad cargada de intencionalidad política...” (Sanchíz, 1998: 73-74).

Cuando llegó a Todos Santos la Iglesia de Dios, la labor evangelística se dedicaba exclusivamente a hablar de la “Palabra” a los inconversos. Casi no se recurría de manera agresiva a la visitación casa por casa, sino que por lo general se trataba de persuadir a los oyentes a través de la predicación de “la Palabra” la cual condenaba al catolicismo, la guerra y la costumbre de los antepasados, misma que se creía - como en la época colonial -, era resabio de un paganismo heredado de sus padres y abuelos. En términos concretos, se le consideraba una religiosidad de origen demoníaco. Es claro que en la época en la que

llegaron las primeras congregaciones pentecostales a la comunidad, la sensibilidad de la gente estaba a merced de los encantamientos discursivos de los pastores evangélicos, por lo que la predicación pentecostal pronto encontró respuesta entre algunos sectores de la población. Es posible afirmar que en ese tiempo la guerrilla pudo servir para construir un discurso religioso que fuese capaz de dar consuelo a los desamparados - tomando por momentos matices de crítica social - , justificando ciertas posturas o condenando otras, pero sin dejar de lado su visión milenarista.

En la actualidad, resulta casi imposible no percatarse de la presencia de las congregaciones pentecostales en la comunidad pues a decir de algunos todosanteros no conversos, éstos, “puro escándalo hacen”.¹⁴ Antes de comenzar los cultos (sobre todo los de los domingos por la mañana), las distintas congregaciones colocan sobre los techos de sus templos altavoces y bocinas que difunden a muy alto volumen, tanto la música de las alabanzas como los gritos de los predicadores. Todos los domingos, a las diez de la mañana, es posible escuchar una guerra sonora a lo largo y ancho del municipio. Los cultos duran varias horas y en ocasiones pueden prolongarse todo el día. Los cantos son acompañados con guitarras, baterías, teclados y trompetas. La idea de esta costumbre en las iglesias evangélicas es que todos puedan escuchar “la Palabra de Dios” y que a través de este medio puedan “llegar al arrepentimiento”. De ahí que no sea raro que algunos digan haberse convertido debido a que en esas iglesias “se canta bien bonito”. Sin embargo, no se puede decir que los métodos empleados para “evangelizar” mediante el uso de instrumentos, música con ritmos populares y altavoces, sean demasiado agresivos. Si bien el uso de música a altos volúmenes puede resultar ofensivo para algunos, dicha práctica no será diferente a la de los bailes y festividades de la comunidad. Nada que ver tampoco con la insistencia mordaz de otros grupos para-protestantes como los Testigos de Jehová, o incluso algunas iglesias protestantes que practican el llamado “evangelismo explosivo” a través del cual se hostiga a la gente mediante un discurso que los empuje a convertirse.

¹⁴ Incluso los turistas comentan lo desagradable que les parece el ruido que hacen las iglesias los domingos.

Entre todos los métodos de proselitismo ya mencionados, resalta el empleado por la Iglesia Eben–Ezer, sobre todo por el gran éxito que ha tenido entre la población. Me refiero a la única radiodifusora evangélica del municipio. Su labor comenzó hace dos años, cuando su actual locutor “aceptó” el evangelio y prometió servir a Dios organizando y dirigiendo la radio evangélica llamada “La voz de Dios”. El proyecto comenzó de manera muy precaria. Se habilitó uno de los cuartos subterráneos de la casa de un “hermano” de la congregación, para transformarlo en lo que sería hasta la fecha la “radiodifusora”. Al principio utilizaban una radiograbadora y un micrófono adaptado a un estero grande que captaba la señal de las radiodifusoras de Huehuetenango. Como es de esperarse, el tipo de música que se transmite contiene un mensaje religioso. Las melodías se basan en ritmos populares de diversos géneros, aunque los que más predominan son la música de banda, ranchero, cumbia y marimba.

Los primeros cassetes fueron donados por los miembros de las distintas iglesias evangélicas. Con el tiempo se recolectaron “ofrendas” y poco a poco se fue adquiriendo una mayor cantidad de material de audio que mandaban traer de los Estados Unidos o México. Recientemente consiguieron un aparato de sonido (radio de onda corta) que puede transmitir la señal hasta las aldeas más alejadas del municipio e incluso tiene suficiente alcance para cubrir algunos lugares cercanos a Chiantla. Dicha adquisición causó la felicidad de los pastores por lo que realizaron varios cultos de acción de gracias por la compra del radio. Los todosanteros radicados en los Estados Unidos fueron los encargados de comprar el aparato y enviarlo a Todos Santos.

La programación se transmite generalmente de 9 a 12 pm y de 3 a 9 pm. Aunque la radiodifusora tiene dos años de haberse inaugurado, el actual locutor comenzó a trabajar en este “ministerio” desde hace cerca de nueve meses. En realidad su incursión a la radiodifusora se produjo inmediatamente después de que haber “aceptado”. Para el locutor, el programa de radio es como un culto de adoración. Tiene la misma importancia y por eso le dedica su tiempo y esfuerzo para que “salga bien”.

Antes de iniciar las transmisiones, saluda a los radio escuchas de la siguiente manera: “Xjontatei hermanos que escucha de la Iglesia Centroamericana, Eben –Ezer, Iglesia de Dios, Monte Sinaí, vecinos y católicos, Dioos chiulante”.

El programa consiste en poner música durante casi todo el día. La transmisión es en lengua mam. La intención de la radiodifusora no es únicamente proselitista. También brinda servicio social a la comunidad (dan anuncios sobre cumpleaños, utilizan ese medio para buscar gente extraviada o incluso para mandar recados a parientes y amigos). La gente de otras iglesias llega a la cabina para pedirle al locutor que mande saludos o bien que de algún aviso importante a familiares o a la comunidad en general. Se puede decir que este es también un espacio de socialización para los evangélicos, ya que muchos de ellos ahí se reúnen, conviven y platican de diversos temas. También dan avisos sobre fallecimientos o respecto a temas de interés comunitario.

En términos generales los evangélicos tienen la creencia de que todas las denominaciones no católicas (en tanto diferentes del catolicismo) son iguales, “son hermanos todos”. Lo anterior se observa en el hecho de que todas las confesiones evangélicas participan en la organización y realización del programa de radio. A la radiodifusora asisten “hermanos” y pastores de las diferentes congregaciones a predicar la “Palabra de Dios”. Los mensajes por lo general son de tipo escatológico y uno de los pasajes más recurrentes es el del diluvio.¹⁵ Se puede decir que la programación de la radio es un poco accidentada e irregular. En ocasiones programan cantos incompletos que detienen abruptamente para dar avisos o saludar a algún hermano en particular. Cuando por algún motivo se llega a suspender algún servicio religioso se utiliza la radio para hacer saber a los miembros de la congregación que el culto se ha suspendido.

Se puede decir que la radiodifusora es el elemento que sirve para aglutinar a la comunidad evangélica de Todos Santos, en tanto un espacio religioso de socialización. Ahí convergen pastores, fieles y demás personas. Se saludan, hacen oraciones juntos y no perciben ninguna diferencia entre las distintas congregaciones evangélicas. Quizás esta dinámica e interacción “intercongregacional” se relacione de manera estrecha con el concepto que se tiene sobre la religión, la conversión y el evangelio.

Como ya se ha mencionado en párrafos anteriores, aun cuando el objetivo de la radiodifusora sea el de “difundir el evangelio para que la gente se arrepienta”, no se puede decir que las transmisiones tengan siempre una carga proselitista. La mayoría de los

¹⁵ Más adelante se abordarán las implicaciones doctrinales y la manera como este tipo de referencias bíblicas se engarzan con la cosmología de los todosanteros.

mensajes están dirigidos hacia los que ya son creyentes. No se hace mención en las predicaciones a los católicos ni a otras confesiones religiosas. Tan sólo en algunas ocasiones se condena el apego que la gente tiene a la “costumbre” (entendiendo esto como la práctica de la religión maya tradicional) la cual, como se ha visto, es condenada por los mismos católicos en ciertos contextos.

Como se ha mencionado en líneas anteriores, quizás esto se encuentre relacionado con la manera de entender la conversión y el evangelismo en tanto dinámica religiosa practicada en el interior de la población. En ese sentido, llama la atención el hecho de que en Todos Santos no se utiliza de manera regular la palabra “conversión” para explicar el cambio de adscripción religiosa, sino que se hace referencia al término “ser aceptado”. En sus testimonios, los fieles no se refieren al cambio religioso como “me convertí” o “soy converso” sino que emplean expresiones tales como: “ahora que soy aceptado” “si quieres puedes ser aceptado” etc. Es posible que el término conversión no alcance a referir en su totalidad la carga semántica que conlleva el término “ser aceptado” o quizás resulte menos agresivo. Bajo esta conceptualización, el “ser aceptado” se mira como un proceso natural, como una transformación por la que todo ser humano debe pasar y motivo por el cual no se debe obligar a la gente a cambiar de adscripción religiosa. En ese mismo sentido se entienden las transformaciones que ha tenido la religiosidad en Todos Santos. El paso de la religión tradicional por el catolicismo y luego el pentecostalismo es visto como un suceso lineal. Así lo explica un anciano católico: “Porque mire usted, cuando uno se arrepiente deja atrás todo lo pasado. Hay costumbre, si hay, pero eso es del pasado. De antes que viniera Cristo existía la Iglesia Católica y las otras religiones, pero ahora ya no. En el tiempo presente existe el evangelio”. Lo expresado por el informante presenta valiosos elementos para el análisis. En primer lugar, su discurso presenta anacronismos que tienen su origen en una manera particular de entender, pero sobre todo de explicar el tiempo. Es precisamente la manera flexible de ver el conjunto de expresiones religiosas lo que le permite situar en su discurso distintas denominaciones enmarcadas en diversos marcos temporales. Mientras que se habla del arrepentimiento y de las cosas del pasado, se hace referencia también a la costumbre, al mismo tiempo que se acepta una “aparente” atemporalidad de la Iglesia Católica (“desde antes que viniera Jesús”). Así, mientras que la iglesia católica se remonta al pasado mesiánico, la costumbre convive junto con los evangélicos del presente.

En otras palabras, podría decirse que no todos ven grandes diferencias doctrinales o de forma entre las distintas ofertas religiosas que existen en la comunidad. De manera un tanto similar Junji Koizumi señala en su etnografía realizada en el pueblo mam de San Francisco, los paralelismos que, desde la perspectiva de los pobladores, tienen entre sí las diversas congregaciones evangélicas. Para la autora, el catolicismo folk y los catequistas católicos son considerados como católicos, pero esta primaria categorización no tiene una significación primordial dentro del contexto local

It is true that folk Catholics, catechist Catholics all belong to the same religion and are all baptized and counted as Catholics. But this familiar categorization does not have a primary significance to the local context. What matters is, first, the religious distinction based on the social opposition between Indians (ini) and Ladinos (moss); second, within the Indian sector, the opposition between the followers of the folk religion (chimán) and the believers of the to new religions (*okslal* or believers); third, the distinction made by evangelical Protestants against other religions. In fact, catechist Catholics and Protestants are considered to be very much alike as opposed to folk Catholics. In other words, religions here are reinterpreted and categorized in a cultural specific way (Junji Koizumi, 1988 : 5).

Los datos presentados en la cita anterior no son con mucho diferentes a lo que sucede en Todos Santos. Como bien se apunta en la cita, la religión es reinterpretada y categorizada en una manera específica de acuerdo a parámetros y contextos locales. Para los todosanteros no existe una clara diferencia entre la religión a la que se pertenece y la identidad étnica entre los ladinos y los indios, ya que todos participan en cierto modo de las ofertas religiosas. Sin embargo, cabe reconocer que en la comunidad, la congregación está conformada por indígenas principalmente.¹⁶ Resaltan entre éstas la Centroamericana, que es la que cuenta con un mayor número de miembros ladinos. La Iglesia católica por su parte, también alberga a un sector importante de ladinos, pero de nuevo, éstos siguen siendo minoría frente a la población indígena.

En cuanto a los mecanismos de proselitismo empleados es posible decir que las denominaciones evangélicas no son demasiado insistentes con las personas a las que invitan a sus cultos para que se “arrepientan” o dejen sus prácticas religiosas, cualquiera que éstas sean.¹⁷ Sobre este punto señala un pentecostal todosantero:

¹⁶ De acuerdo con algunos datos, cerca del 73% de la población es indígena.

¹⁷ En el caso de mi experiencia personal, solo en una ocasión se me pidió, de manera discreta, que “aceptara el evangelio” y nunca más se volvió a tocar el tema. Con el paso del tiempo, los feligreses comenzaron a

Ahora ya no se cree, porque ahora leemos la Biblia. Antes los abuelos iban a los cerros a hacer sus oraciones y prender candelas. Ahora ya casi nadie cree eso, pero los respetamos. Si alguien tiene una creencia no se le puede obligar a dejarlo. Así como hay católicos y evangélicos, hay gente que chupa trago (guaro). Si muero hoy y vienen mis familiares y quieren chupar, no se los puedo negar. Es como la gente que tiene ganas de llorar y no se les puede negar porque es una necesidad, así los que toman. El evangelio no se puede hacer por la fuerza.

El evangelio se les expone en una ocasión y rara vez vuelven a tocar el tema. Es común incluso que muchos de los que se adhieren a las denominaciones evangélicas digan haber “aceptado” por voluntad propia, sin la influencia de la “predicación iluminadora” de algún pastor o mediante algún tipo de “milagro”. Como lo menciona un pentecostal todosantero: La Palabra es todo lo que se hace. Yo por ejemplo, fui aceptado solo, solo me fui dando cuenta de las cosas de Dios. Hay gente que también “acepta” sola, otros por enfermedad o por necesidad, pobreza o por problemas. Van a pedir ayuda a Dios.

Resulta importante señalar que el término “Palabra”, se emplea dentro del mismo contexto religioso en el que lo utilizan tanto católicos como los costumbristas y pentecostales. En cada caso, hablarán de predicar o difundir “la Palabra” haciendo referencia a diversas perspectivas a través de las cuales se mira la religiosidad, pero entendiendo el término como la transformación general que se ha dado desde tiempo atrás en cada una de las confesiones religiosas de la comunidad. Así pues, y siendo que la “conversión” o “aceptación” debe ser vista como una causa natural en la vida del ser humano, se espera que quienes tengan algún tiempo congregándose en alguna iglesia evangélica, se vayan “transformando” también de manera “natural”.

Antes no tienen religión, ni están en la religión ni son cristianos. Los otros siguen teniendo costumbre. Queman candelas, avientan cohetes. Pero luego de que van a la iglesia no se sienten contentos en su corazón. Siguen igual. Ya va a ver usted con nosotros como se siente el poder de Dios, del Espíritu. Cuando menos lo piense ya está aplaudiendo, cantando, sintiendo. Cuando uno lo siente entonces dice: gracias papá (haciendo referencia al Padre espiritual), ¡que rico se siente!

Ni siquiera el discurso de la prosperidad de los evangélicos frente al aparente y estigmatizado “despilfarro” de los católicos funciona siempre como medio eficaz para

llamarme “hermano”, dando por hecho que yo ya había comenzado ese proceso de “ser aceptado” dentro de la congregación.

persuadir a los no creyentes a que lleguen al “arrepentimiento”. En ese sentido, considero que las iglesias evangélicas de Todos Santos muestran una madurez conceptual y doctrinal (sobre todo respecto a otras comunidades o al evangelismo urbano) de la obra de Dios o “predicación del evangelio” en la vida material de los hombres. Según lo comenta uno de los pastores de una iglesia pentecostal, “Dios en su bondad ha provisto a los hombres de todas las cosas para señorear sobre ellas y para obtener beneficios. No importa que seas evangélico, católico o chiman, Dios ha dado todo para que la gente lo disfrute en la tierra. Los “buenos” y los “malos” serán juzgados en la otra vida”.

Después de que uno se muere se va al Cielo y si no fue salvo, al Infierno. Cristo un día va a venir por nosotros. Nos va a llamar a su Iglesia para rendirle cuentas. Todos somos su Iglesia, yo y usted. Aquí Dios en su bondad nos da todo. Cuando manda la lluvia es igual para todos. Cuando manda trabajo y comida también es para todos, buenos y malos. Las cuentas las vamos a pagar hasta que estemos con él.

Como se ha mencionado, para gran parte de los todosanteros las iglesias evangélicas son “iguales todas”. De ahí que la interacción entre los miembros de cada una de ellas sea frecuente. Constantemente se invita a los pastores para que prediquen en cumpleaños o reuniones de manera compartida. Quienes no puedan asistir a su iglesia por haberse retrasado, por el clima o las distancias, pueden congregarse en cualquiera de las confesiones evangélicas de Todos Santos. Como lo menciona un pentecostal “el evangelio es bonito. Todas las iglesias evangélicas son lo mismo. Dios es el mismo. Quien sabe y con el tiempo usted se va a aceptar”.¹⁸

Las distintas ofertas religiosas (entre ellas el catolicismo en cualquiera de sus variantes) tienden a adaptar y adoptar las doctrinas dentro del contexto de los discursos locales (las formas y discursos de conversión mismos). A pesar de la resistencia por parte de muchos grupos religiosos, no pueden evitar dicha adaptación tanto de discursos como de prácticas ya que las influencias religiosas siguen siendo mediadas y reformuladas por los especialistas locales.¹⁹

¹⁸ Aquí el informante trataba de explicarme el “evangelio”.

¹⁹ Sobre ello se puede comparar lo asentado por Christian Smith y Joshua Prokopy en su trabajo realizado entre los Q'ekch'ies donde afirman que : Despite resistance on the part of many religious groups, they cannot avoid adapting their discourse and practices to the local cultural context. These global religious influences are mediated and transformed not only by the interpretations of the local specialists themselves, however. The

Pero a pesar de las particularidades que puede adquirir el fenómeno de la conversión entre los todosanteros, las interrogantes sobre la expansión del pentecostalismo en Todos Santos como en otras poblaciones sigue latente: ¿qué motiva a la gente a convertirse a una denominación evangélica?, los que rechazan “aceptar el evangelio” ¿por qué lo hacen? Ni todo el municipio es pentecostal (de hecho, se encuentra lejos de serlo), ni todos los actuales conversos son garantía fiel de permanecer anclados en sus doctrinas evangélicas. Así pues, el fenómeno del cambio religioso en la comunidad responde a diversos factores tales como la economía, las relaciones sociales y étnicas, basados en la continuidad de una religiosidad indígena maya que en su forma se muestra “transformada”, pero que en el fondo mantiene latentes los ecos de ciertos rasgos que expresan quizá la permanencia cultural.

Como ha sucedido desde siempre, existen motivos para acceder a “aceptar” otras confesiones religiosas y causas de rechazo que se entrelazan con realidades tanto colectivas como individuales, propias del contexto en el que se desarrolla la difusión de las doctrinas de las iglesias pentecostales. Los factores que inducen a los individuos a “aceptar” el evangelio pueden ser de diversa índole. El ingreso a las filas de una congregación evangélica muchas veces se produce de manera voluntaria y sin mucha presión externa por parte de los fieles o los líderes. No obstante, conviene mencionar que para que el cambio de adscripción religiosa pueda darse, se necesita un ajuste entre las necesidades cotidianas de los individuos y una especie de adecuación o convencimiento personal respecto a la “validez religiosa” de las doctrinas de la denominación a la que se decide ingresar.

Las principales razones que propician este cambio son el alcoholismo (se espera que tras el ingreso a estas denominaciones se deje de beber) y la idea que tienen las personas de que se obtendrán beneficios económicos tras el paso de una religión a otra. Sin embargo, resulta curioso el hecho de que los conversos argumenten que el haber dejado el ingerir alcohol, fumar tabaco o el adulterio haya sido el resultado de su cambio de adscripción

very method of transmitting their interpretations to the *Q'eqchi'* community also involves a high level of adaptation and modification (Christian Smith and Joshua Prokopy, 1999: 266).

religiosa, pues al igual que los evangélicos, los católicos también muestran rechazo al exceso en el consumo del alcohol, el despilfarro, la violencia intra-familiar así como la ruptura con el vínculo familiar y las tradiciones.²⁰

Si bien la iglesia católica se ha mostrado más flexible al respecto, también es cierto que (a nivel comunitario) el exceso en la bebida así como otras actitudes que pueden ser consideradas como “males” dentro de la moral comunitaria, son condenadas socialmente con independencia del credo que se profese. Incluso los mismos chimanes del pueblo censuran el hecho de que los sacerdotes tradicionales abusen del alcohol pues según afirman, esto influye de manera negativa entre los jóvenes quienes cada vez se alejan más de la tradición de los ancianos por no creer en su palabra.

Uno de los conversos al pentecostalismo nos narra la manera en la que su esposa ayudó a persuadirlo para “aceptar” el evangelio:

Antes soy de vicio. Hace cuatro años construyeron esta iglesia. Ellos (los cristianos) se la pasan tranquilos, con sus esposas, tiene ropa, están bien vestidos. Un día mi esposa me dijo, mirá, que necesidad tenés. Mirá ellos son de otro mundo. ¿Por qué no aceptas para no seguir en el mal vicio? Comencé a venir al culto y ahí es donde acepté. Al morir uno se aparta del mal. Debe ser ejemplo a la comunidad, debe ser respetuoso, educado, Dios te ayuda. Al morir ya no pecas más como antes. Si tú ruegas a él Dios te perdona. Pero si estás en el vicio del mundo pues no. Hizo Dios al mundo para abundar a sus hijos porque sin tierra no podríamos vivir.

En ocasiones, se tiene la creencia de que los evangélicos siempre ayudan económicamente a las personas que lo necesitan, razón por la que se supone, muchos comienzan a asistir a sus templos. “Por eso fui aceptado, porque los hermanos en la Iglesia ayudan cuando una persona tiene necesidad de comida. En cambio los católicos no ayudan, son malos”. Sin embargo, pensar que los motivos económicos son determinantes para posibilitar el paso de católicos al pentecostalismo resulta en extremo simplista. Como se

²⁰ Algo similar ocurre entre los tseltales. Pitarch señala lo siguiente: “Tanto católicos como evangélicos (sus respectivos discursos son casi indistinguibles) hacen hincapié en no golpear a la mujer (“que se la trate como la madre, la esposa es como una segunda madre”), en tratar bien a los hijos, en no ofender a los vecinos. Evitar todo eso no es otra cosa que evitar las situaciones que provoca la embriaguez alcohólica” (Pitarch Ramón, 1996: 21).

verá, las causas de conversión religiosa, así como la permanencia cultural responden a factores tan diversos como complejos.²¹

Vaya como ejemplo de lo anterior el hecho de que en algunos casos la permanencia de ciertas prácticas religiosas como el culto a los cerros y la creencia en el poder de los chimanes, ha sido impulsada en cierto modo por los migrantes (católicos y pentecostales), quienes acuden con los sacerdotes mayas tradicionales para pedirles que realicen ceremonias a fin de que los ayuden a llegar con bien a los Estados Unidos. En ese sentido, es posible decir que la credibilidad en la eficacia de los chimanes se ha visto renovada con el auge de la emigración.²²

Aun cuando existen diferencias económicas perceptibles a simple vista (viviendas de dos pisos con materiales no perecederos, camionetas etc), en términos generales una gran mayoría de la población vive de manera similar. Como ya se ha visto en el apartado que trata el tema de la economía en la comunidad, independientemente de la variedad de empleos con los que cuenten las familias, el apego al trabajo en la tierra, la alimentación basada en el maíz, la papa y las tortillas es un patrón de vida cotidiana que se mantiene entre casi todas las familias todosanteras.²³

Otra de las causas más frecuentes por las que la gente decide ingresar a las congregaciones pentecostales, es la posibilidad de obtener la sanidad divina. Ha sido un

²¹ Muchas veces lo que se busca es pertenecer a comunidades donde los vínculos de amistad y compañerismo puedan ayudar en un momento dado a solventar problemas de tipo económico. Esto es distinto a creer que tras la conversión a denominaciones protestantes y por ser “elegidos” Dios dará sus bendiciones. Lo anterior puede cuestionarse sobre todo si tomamos en cuenta que Todos Santos es una comunidad con alto índice de migración en la cual el dinamismo y fluctuación económica permiten que las personas puedan mejorar su economía independientemente del credo que se profese.

²² Se abundará más al respecto en el apartado de cosmovisión, para tratar de explicar desde la perspectiva de la costumbre, la manera de entender la prosperidad económica en relación con los cerros.

²³ En ese sentido, no se puede decir que existan diferencias marcadas en los elementos de alimentación básica o en el estilo de las viviendas. Junji Koizumi señala que entre los mames de San Francisco ocurre algo similar, ya que en esta comunidad, las personas con mejor posición económica (los católicos apegados a la tradición), viven en las mismas casas típicas indígenas, usan el mismo tipo de ropa y subsisten con la misma dieta alimenticia: “The concentrated wealth should be enough to upset the existing balance if it were employed for land monopoly, political control, or capitalistic enterprise. But the wealthiest persons, invariably folk Catholics, live in the same indian house, wear the same clothes, subsist on the same poor diet, and engage in the same manual labor, the only difference being their enormous ritual consumption. The actual differentiation is covered under the seeming sameness and the disruptive potential has not been materialized. But the situation is bound to change because, as discussed above, the pattern of economic behavior has been radically altered by the introduction of new religions” (Junji Koizumi, 1988 : 16).

tema trabajado en extenso por diferentes autores. Éste parece ser uno de los tópicos más recurrentes en el discurso de los nuevos conversos. En el caso del pentecostalismo indígena de Todos Santos, adquiere particularidades que requieren ser explicadas desde la cosmovisión de los conversos mames todosanteros.

Así pues, es posible que la sanidad sea vista como un milagro divino manifestado al hombre a través de signos tangibles de la gracia y poder de Dios. Para alcanzar la sanidad no es necesario recurrir al pastor para que imponga las manos y realice una oración, sino que es posible valerse de objetos de rituales o elementos de la naturaleza en tanto portadores del poder divino. Tal es el caso de aquellas personas que tras su bautismo en un río,²⁴ afirman “sentirse purificadas corporalmente” por lo que la sanidad se recibe de inmediato y como una consecuencia del contacto con el agua a través del poder conferido al simbolismo-ritual.

Hace poco fui aceptado. Tiene un mes de eso. Gracias a Dios, él me sanó. Tenía una enfermedad que me dejó flaco. Puro líquido tomo, me da mucha sed, con una medicina como bejuco. La oración y la medicina me curaron. Dentro de un mes me voy a bautizar en el río. Hay varios ríos donde la gente se va a bautizar, pero al pastor le gusta ese porque dice que es grande y limpio. Ahí te sumergen. El agua está muy fría pero no te pasa nada porque el poder de Dios está ahí. Mi papá se bautizó y está viejito, casi para morirse. Lo metimos al agua y cuando salió empezó a mejorar de su enfermedad. Pronto se recuperó, el agua lo sanó. No la oración del pastor.

Otra de las razones que se supone induce a los individuos al cambio religioso es la emotividad de los cultos pentecostales. Como ya lo han mencionado otros estudios, la euforia colectiva que provoca el creer sentir al Espíritu de Dios, así como la posibilidad de obtener la sanidad corporal y espiritual junto con los cantos a ritmo de cumbia, ranchera y marimba, en algunos casos resultan atractivos eficaces para convencer a los no creyentes. De ahí que no sea raro escuchar que los recién convertidos afirmar que lo que más les ha gustado de sus iglesias es la manera como cantan. “Yo acepté porque cantan bien bonito, por eso empecé a ser aceptado”. Otros consideran que la emotividad y exaltación de los

²⁴ En el apartado sobre cosmología se abundará más sobre la importancia del simbolismo de purificación a través de la inmersión en un río.

cantos es una muestra tangible de la presencia del Espíritu Santo. “A mí me gusta ir a la Iglesia de Dios porque siento la presencia de Dios. En la Centroamericana son apagados, como que no se siente igual la presencia de Dios”.

En términos generales, es posible decir que los cultos pueden ser vistos como celebraciones masivas con matices de festividad. No en balde algunos miembros de iglesias pentecostales le llaman a sus reuniones religiosas “fiestas”. Quizás ese sentido de celebración sea el que permita mantener un ritmo de vida religioso bastante intenso. Es común que algunas iglesias tengan celebraciones religiosas todos los días de la semana (aparte de los cultos oficiales de los sábados y los domingos). Existe una gran variedad de cultos. Los hay por celebración de cumpleaños, de bautizo, de inauguración de casas, de aniversarios etc. En casi todas estas actividades hay música y se reparte comida entre los asistentes. En ese sentido es que resulta posible sugerir que este tipo de cultos religiosos, presentan características que pueden explicar su importancia como elemento eficaz de proselitismo.

Los cultos de adoración

Es frecuente escuchar que los grupos evangélicos se niegan a aceptar que sus prácticas religiosas son rituales establecidos (institucionalizados) y que igual que otras tradiciones religiosas se basan en el uso de elementos externos para hacer eficaces sus devociones, las cuales se sirven de una serie de símbolos rituales que funcionan como mecanismos de mediación simbólica. Por ello, este breve apartado expone la manera en la que se estructuran los cultos de adoración, los rezos y oraciones de los pentecostales, a fin de tender puentes que nos permitan explicar la permanencia de ciertos elementos que fundamentan la práctica evangélica de los todosanteros, cargada de ejes rituales heredados del pasado y que son compartidos al mismo tiempo por los católicos y por los llamados costumbristas.

El culto de los sábados por lo general comienza a las siete de la noche.²⁵ Aunque en ocasiones el horario varía de un momento a otro ajustándose a las necesidades de los

²⁵ Sin embargo, la mayoría de los fieles llegan con una hora o cuarenta minutos de retraso.

miembros. Cuando por algún motivo el horario del culto tiene que ser cambiado, se le comunica a los miembros a través de la radio. El templo de la Iglesia Eben –Ezer se encuentra en una parte elevada en la aldea Saclaguá. Se localiza justo en la cumbre de uno de los cerros que rodean Todos Santos. Es una construcción de mampostería de aproximadamente 12 metros de ancho por 60 de largo, por lo que no es común que el templo se llene a toda su capacidad (excepto los días de celebraciones especiales donde se invita a los miembros de otras iglesias o cuando se logran reunir todos los miembros que viven en aldeas).²⁶ En los días normales de culto se congrega un total de cincuenta personas, entre adultos y niños.

Como sucede en la tradición pentecostal, gran parte del tiempo que dura el culto litúrgico se dedica a la alabanza con cantos y aplausos. Tanto mujeres como hombres participan en la dirección de las melodías. Antes de cada lectura bíblica se hace mención de las tres personas de la Trinidad: “en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”. El culto tiene una duración aproximada de tres horas dependiendo del tipo de celebración que se trate, ya que en los cultos especiales puede llegar a prolongarse por más de cuatro horas. Durante los prolongados períodos de cantos, mucha gente salta y canta de manera frenética sin importarle estar descalzas, o expuestos al clima frío propio de las montañas. Algunas mujeres danzan y saltan llevando a sus hijos sobre sus espaldas.²⁷ Después de un período prolongado muchos caen de rodillas, sentándose sobre sus talones (como lo hacen también los católicos y los chimanes), balanceándose hacia delante con la cabeza baja y las manos alzadas. Algunas veces los hombres hacen a un lado las sillas para que la gente pueda danzar y arrodillarse en el suelo con mayor facilidad.

La congregación tiene un grupo musical que acompaña las alabanzas.²⁸ Tocan durante todo el culto. Cada sesión de cantos dura aproximadamente quince minutos. El

²⁶ En las celebraciones “especiales” se llegan a reunir en el templo hasta ciento cincuenta personas.

²⁷ Por momentos la adoración con cantos y danza llega a ser tan frenética que tienen que despejar el área en el que se encuentran los miembros danzando para que la gente pueda hacerlo con libertad y no se tropiecen con las sillas y puedan arrodillarse en la tierra.

²⁸ Esta iglesia es una de las más dinámicas y comprometidas con el trabajo de evangelismo en la comunidad. Es la que más celebraciones y actividades religiosas tiene. El grupo musical de la congregación es considerado por los todosanteros como “uno de los mejores”. Salen a otros poblados de los Cuchumatanes a tocar en campañas evangelísticas o a las aldeas dentro del mismo municipio de Todos Santos. En total son

período dedicado a los cantos llega a ser tan cansado e intenso que incluso los que tocan los instrumentos se toman unos minutos para descansar. Algunos desfallecen y se duermen por instantes.²⁹ Tal es el caso de los niños quienes es común que se duerman en colchones que previamente se han dispuesto en la parte trasera de la nave interior del templo.

Un elemento fundamental para comprender la manera en la que se desarrolla el culto pentecostal es que este se realiza en lengua mam y el uso del traje tradicional es también un factor indispensable para poder participar en la dirección del culto. Es posible incluso que el pastor le niegue a algún miembro la posibilidad de dirigir las celebraciones religiosas si se llegara a rehusar a portar el traje tradicional de todosantero (camisa, sombrero, pantalón y sobre pantalón). Como lo menciona un pastor pentecostal: “En otras iglesias se ponen traje y corbata. Aquí seguimos usando el traje de Todos Santos, es nuestro traje y nos gusta usarlo. No estamos en contra de que se utilice en los cultos. Al contrario, no nos gusta usar corbata. Somos todosanteros y así nos vestimos”.

En ese sentido, llama la atención el hecho de que existen ciertos marcadores de identidad entre los mames de Todos Santos que no están dispuestos a cambiar, independientemente del credo religioso que se profese. Lo anterior contrasta en cierto modo con lo asentado por algunos autores respecto al papel del protestantismo en tanto mecanismo que acelera procesos de aculturación y pérdida de identidad de las comunidades indígenas, sobre todo entre los conversos a credos no católicos. A este respecto Sanchíz Ochoa señala:

Frecuentemente se destaca el papel jugado por los sectores protestantes en los procesos de aculturación y deculturación que se están produciendo en las comunidades indígenas; algunos estudios analizan conjuntamente los procesos de modernización, el avance del evangelismo entre la población indígena campesina y el ataque frontal que este doble proceso supone para la unidad familiar, la identidad cultural y el sentido comunitario (Sanchíz, 1998: 75).

Sin embargo, según se desprende de los datos, el protestantismo en muchas ocasiones produce un sentimiento de unidad y arraigo a ciertos patrones culturales, al

seis integrantes y el grupo se compone de los siguientes instrumentos: metales (saxofón, trompeta) teclados, bajo, guitarra, batería y la voz.

²⁹ Es importante anotar, que la edad de los músicos oscila entre los 30 y los 12 años. Varios de los músicos son adolescentes y niños de diez o doce años.

mismo tiempo que su nuevo credo sirve como motor que regenera el sentido de costumbres pasadas. Conviene reiterar que en el caso de los todosaneros el vestido y la lengua así como el sentimiento de pertenencia a la comunidad, son elementos que no se pierden tras la conversión a credos evangélicos sino que en muchos casos se refuerzan. En el mismo sentido Cabarrús explica, al hablar sobre los Qékchíes, que se puede apreciar la versatilidad del grupo étnico respecto a “tres formas principales de explicitud: el oyente de la Palabra (nuevos católicos), el protestante, y el de la costumbre (tradicional) (Cabarrús, 1998: 177). Para el autor, “Las tres formas constituyen sin duda *estrategias de adaptación* – en las que se manifiesta la posibilidad de los pueblos a *sobrevivir y reproducirse*” (Cabarrús, 1998: 177).

Además de los elementos ya mencionados, en la estructura de los cultos los predicadores hacen constantes alusiones al Antiguo Testamento, refiriéndose a la creación del mundo. Como se abordará en el capítulo siguiente, esto puede ser explicado por la vinculación entre los mitos de creación bíblicos y la manera como la tradición oral les ha explicado la creación de Todos Santos en la tierra. Es posible que por ello, el pasaje del diluvio aparezca como un tópico recurrente en las predicaciones de los cultos pentecostales. Se pone énfasis en la manera como Dios inundó la Tierra “como en los tiempos de Noé” para explicar cómo será la segunda venida del hijo del hombre. Siempre se hacen alusiones al “Dios que hizo los cielos y la tierra” (quizás por la importancia que los mames le dan a la tierra). Durante los treinta minutos que puede llegar a durar un mensaje, estos pasajes se convierten en recursos discursivos constantes que se repiten incesantemente durante la predicación.

Después que ha terminado la exposición de “la Palabra” se hace la colecta de las ofrendas. Al finalizar el culto la gente se saluda y se van retirando aunque algunos se quedan a tomar café y comer el pan dulce que previamente han preparado. Otros más se sientan junto a una fogata para calentarse y mitigar el frío. Después de un rato de convivencia la gente toma sus cosas y comienza a descender del cerro. Todos se retiran a sus casas a descansar y prepararse para la jornada del domingo por la mañana.³⁰

³⁰ Todas las congregaciones ponen alta voces a la hora de sus cultos donde todas las lecturas y cantos se escuchan desde cualquier punto de la comunidad).

Ornamentación de los templos

Parte importante del servicio religioso en tanto elemento que sirve de objeto ritual es la ornamentación de los templos. Todos, incluyendo el católico, tienen el mismo estilo para decorar sus altares e interiores (exceptuando por supuesto las imágenes de santos que se utilizan en los templos católicos). Casi todos adornan el interior de sus construcciones con cortinas de encaje en colores azules o tonos pastel. Todo el techo se encuentra cubierto de la misma manera desde la entrada hasta el altar. Los templos evangélicos cuentan con cinco o seis bocinas y el púlpito se cubre con manteles que tienen bordado un texto bíblico. También es frecuente que se coloquen pequeños floreros en los extremos del altar.

Pese a estar en contra de la veneración de figuras religiosas o de utilizarlas como instrumento de culto, es un hecho que las iglesias evangélicas se sirven de ciertas imágenes que cumplen con la función de decorar y darle cierto “ambiente” religioso a la decoración del templo. Tal es el caso de una de las iglesias pentecostales en las que el púlpito se encuentra cubierto con una enorme toalla con la imagen del Sagrado Corazón de Jesús, imagen que en ciertos contextos evangélicos sería rechazada por considerarse un acto de idolatría. Lo anterior resulta interesante sobre todo si tomamos en cuenta que desde la perspectiva protestante “ortodoxa”, todo objeto o imagen que sirva para el culto, es considerado como acto de idolatría. En el caso de los pentecostales todosanteros, tales distinciones se amoldan a las formas propias de la idiosincrasia de los individuos y forma parte de sus expresiones religiosas. Se sirven de cuadros y pinturas para “decorar” sus templos aunque no se les veneren.

En otras congregaciones evangélicas se utilizan pinturas en las paredes de los templos cercanas al altar que muestran representaciones del fin del mundo o de diversos pasajes bíblicos como la segunda venida de Cristo. Del mismo modo, algunos templos pegan en sus paredes dibujos de la última cena en las que los doce apóstoles aparecen vestidos de todosanteros. Otros cuadros hacen referencia al pasaje bíblico del buen pastor, pero reproduciendo los paisajes de Todos Santos y la vida cotidiana de la comunidad. En

celebraciones especiales, los templos se decoran con globos de colores que cuelgan de los techos como una manera de mostrar el carácter “festivo” de los cultos.³¹

Sin duda alguna, elementos litúrgicos como la ornamentación y el carácter de celebridad y euforia de los cultos pentecostales le han dado en cierto modo ese sentido de fiesta que gusta a los simpatizantes de las iglesias pentecostales y que puede considerarse como uno de los factores que han guiado al éxito a este tipo de congregaciones entre grupos indígenas. Sin embargo, “el camino que lleva a la conversión” es mucho más complejo. Aún existe población que se niega de manera contundente a “aceptar” el evangelio por diversas razones. En ocasiones, mucho de lo que los pentecostales señalan como aquello que los impulsó a “aceptar”, será también motivo de rechazo para otros. Vaya como ejemplo de lo anterior lo asentado por un joven hijo de un profesor pentecostal, para quien los cultos pentecostales le resultan molestos, ya que “hacen mucho ruido”. Previamente a presenciar un culto en la casa de sus padres el joven expresó: “está a punto de empezar la escandalera y eso a mí no me gusta. Mejor me voy a caminar. Yo por eso prefiero ir con los católicos”. En otra ocasión el dueño de uno de los hoteles más importantes del pueblo le dijo a un grupo de turistas: “El ruido de las iglesias evangélicas es algo normal los domingos en Todos Santos, no se preocupen y disculpen”.

Para otros, las doctrinas y creencias de las iglesias evangélicas serán impedimento para que “acepten” el evangelio. En ese sentido es posible decir que uno de los elementos que forman parte de la estructura de la costumbre es la manera de entender el bautismo. Para los mames de Todos Santos, este ritual tiene fuertes implicaciones simbólicas y culturales indispensables para entender la complejidad de la cosmología tradicional de los mames. Es por ello que en este apartado me limitaré a exponer de manera general, algunos rasgos e implicaciones del bautismo evangélico y las razones de su rechazo por aparte de los muchos católicos.³²

³¹ La recurrencia a este tipo de imágenes en los templos, puede ser vista como una continuidad de las pinturas que la gente gusta plasmar en las paredes de sus salones oficiales. En el centro del pueblo, el salón de bailes donde se realiza la fiesta de elección de la reina de la fiesta de Todos Santos, está decorada de la misma manera que los templos. En la parte de atrás del estrado y a los lados del mismo, se han dibujado especies de murales con lo que se supone que son los pasajes tradicionales de Todos Santos (Vg. La carrera de caballos, los rituales del chimán en las piedras, las mujeres en sus telares o los niños pastoreando sus ovejas).

³² Para mayor referencia sobre este punto, se ha dedicado un apartado completo en el capítulo siguiente en el que se aborda una explicación del bautismo católico, el maya tradicional, el bautismo de infantes y de las piedras en relación con el que se practica entre los pentecostales

Según lo explican algunos pastores y miembros de las iglesias evangélicas, el bautismo es uno de los rituales que más trabajo les cuesta hacer que la gente acepte y entienda. Una vez que se ha logrado lo anterior, la conversión y aceptación de otros rituales y doctrinas se produce de manera más sencilla. Una de las causas por las que la gente no acepta el evangelio es porque no se quieren bautizar para no enfermarse a causa de estar expuesto a la frialdad del agua y la intemperie. Dicho temor es más que justificado, sobre todo si se toma en cuenta que Todos Santos se encuentra a casi 2,200 metros de altura y que mantiene una temperatura promedio anual cercana a los 14 grados. En tiempos de frío, el agua de los ríos alcanza temperaturas gélidas. Como ellos mismo lo dicen: “eso del bautismo es tremendo, es un dolor de cabeza para la gente, no lo aceptan. Dicen que tienen miedo a enfermarse”. Lo anterior no resulta del todo extraño, sobre todo si tomamos en cuenta la importancia que tiene evitar exponerse a cambios bruscos de temperatura, los cuales es frecuente que se crea, pueden llegar a producir la muerte o el desequilibrio del alma. Como se ha visto, para los evangélicos que han pasado por el ritual, el agua, lejos de enfermarlos, es capaz de sanarlos de sus enfermedades.

Para otros, la manera de cantar de los evangélicos es “como de locos”. Además de ello, las restricciones que ponen estas congregaciones se consideran “demasiado exigentes”, sobre todo en comparación con la supuesta vida “mundana” que se lleva en la Iglesia católica, donde los líderes se muestran más complacientes respecto a ciertos asuntos como el ingerir alcohol o fumar cigarrillos. Según algunos evangélicos, no aceptan, “porque quieren seguir con su vida liberal. En la iglesia católica son más liberales en ese sentido”.

Pero la deserción entre las mismas iglesias pentecostales es un fenómeno frecuente. Pensar que con el paso del tiempo, toda la población se convertirá al pentecostalismo significa dejar de ver la complejidad de factores que involucran el cambio de adscripción religiosa, así como los elementos que intervienen para que los fieles desistan de congregarse en las iglesias no- católicas. Como sucede muchas veces, los factores doctrinales son determinantes para que una denominación pueda tener éxito en la comunidad. Las doctrinas y contenidos teológicos traídos del exterior deben ser traducidos a partir de los referentes culturales de la cultura que les da cabida. Toda empresa de evangelización que no contemple la adaptación de sus sistemas simbólico-rituales al contexto indígena estará condenada al fracaso. En el caso de algunas congregaciones

pentecostales, la aceptación de su doctrina o la permanencia en sus filas por parte de los fieles depende de factores tanto doctrinales (creencias traducibles a su “costumbre”), como económicos (creencia de obtener bienestar económico tras la conversión, la migración a Estados Unidos etc), sociales (marginación por algún sector de la población no creyente) o individuales como resulta del hecho de “simpatizar” con la gente que se congrega en cualquier denominación evangélica.

Muchas veces tras la “conversión” a una iglesia evangélica, le sigue un peregrinar por otras confesiones religiosas en busca de respuestas espirituales. Para otros, el desencanto de la religión provoca que abandonen totalmente las creencias adquiridas después del cambio religioso.

Tal es el ejemplo de un profesor pentecostal que explica las razones de haber “aceptado” el evangelio en la Iglesia de Dios y la manera de entender las actitudes de los católicos.

Dice que le gusta ir a la Iglesia de Dios porque “ahí le dicen la verdad a uno”. Si tomas o si tienes otra mujer te lo dicen. Así como los católicos que son más liberales y pueden tomar alcohol, pelearse y tener otra mujer. Los de la Iglesia de Dios cumplen a cabalidad lo que está escrito en la Biblia. Hacen ayuno y bautismo. La gente se convierte por fidelidad, quieren ser fieles y hacer lo que está en la Biblia.

Es importante el hecho de que muchos de los que deciden “aceptar” otras doctrinas, lo hagan argumentando la importancia que han descubierto en la lectura de la Biblia como medio para conocer la “verdad” (incluso cuando muchos no sepan leer, dicen estar “apegados” a la Palabra de Dios. De ahí que no sea extraño que durante los cultos repitan sin cesar los textos que va leyendo el pastor durante su predicación). También se mira el beber alcohol como muestra infalible de estar atado a una naturaleza caída en el pecado y al libertinaje que muchos buscan en la vida.

En algunas ocasiones, las diferencias doctrinales entre una iglesia y otra, también pueden ser motivos que impidan que las personas “acepten” el evangelio. Tanto en los católicos, como entre las iglesias pentecostales que tienen mayor tiempo en la comunidad, el papel que se le da a la Trinidad en sus cultos es fundamental, en tanto mecanismo discursivo que propicia en los rituales la sacralidad, al mismo tiempo que establece ciertas reglas entre el orden divino y el humano. La presencia de las tres personas de la Trinidad es una constante en los rezos católicos e incluso entre las oraciones que conforman el ritual de

los sacerdotes mayas tradicionales o chimanes. Incluso las oraciones a los cerros mantienen la misma estructura e intención a nivel gramatical y fonético. Antes de sacrificar a una gallina frente a los cerros o las dos cruces, el sacerdote implorará el nombre de la Trinidad, primero en español y luego en mam. Tanto en los rituales de la “costumbre” como en los católicos y pentecostales las oraciones comienzan siguiendo un patrón similar, el cual se estructura de la siguiente manera:

Xjontatei, Padre, xjontatei Hijo, xjontatei Espiritu Santo. Quetzala Padre, Dioos chiulante todos sus hijos, Dioos chiulante su tierra. Quetzala, Padre, quetzala. Dioos chiulante mi vida, quetzala, oq´man Dioos, es necesario, Xjun tak man Dios. Dioos chiulante yitzala tuya wannma. Tá wey´aj de ti Padre, ta há. Xjontatei al Padre, xjontatei al Hijo, xjontatei al Espíritu Santo amén.

La oración podría traducirse de la siguiente manera, “Gracias al Padre, gracias al Hijo, gracias al Espíritu Santo. Dios nos alegre, que nos de sus bendiciones (o gracia), que bendiga a la tierra. Agradecer a Dios por bendecir mi vida, porque es necesario. El Dios grande y poderoso, bendice mi vida, gracias al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Amén.

El hecho de que la oración mantenga ciertos elementos que se repiten constantemente, se debe a que la repetición en las oraciones conlleva, entre otras cosas, un sentido de sacralidad por el que debe atravesar la petición a fin de que ésta sea escuchada. Si tomamos en cuenta el tratamiento que se le ha dado a las palabras en tanto elemento indispensable del ritual, podemos entrever que las palabras, en su semántica y en su contenido fonético, tienen la capacidad (para el católico y el evangélico) de realizar por sí mismas cosas (Díaz, 1998).³³ Cuando se trata de exponer el “evangelio” a los inconversos,

³³ En el caso de los tzeltales, Pitarch hace hincapié en la manera en la que las costumbres y prácticas evangélicas ofrecen protección contra enfermedades valiéndose de la palabra de Dios y el empleo verbalizado de frases y palabras con efectos terapéuticos. En su texto afirma: “Las prácticas evangélicas, en contrapartida, ofrecen nuevas posibilidades de protección contra la enfermedad, en particular mediante el acceso a la “palabra de Dios” el texto bíblico traducido al tzeltal y empleado directamente con propósitos terapéuticos. De ahí quizás esa febril entrega – entre evangélicos pero también entre católicos – a fabricar y rodearse de palabras, ese torrente de palabras contenidas en sermones, lecturas bíblicas, cánticos y demás que durante los largos oficios dominicales saturan el reducido espacio interior de los templos evangélicos indígenas (Según el autor, esas palabras o discursos crean “barreras protectoras” y “espacios terapéuticos” con palabras “morbo”) (Pitarch, 1997:212-213)..

abren sus Biblias y comienzan a fingir que se está leyendo algún pasaje bíblico importante. Repiten insistentemente los textos de la Biblia a manera de conjuro o ritual purificadorio, tal y como lo harían los rezos católicos o bien las oraciones de los chimanes. Sobre la existencia de este tipo de lenguaje verbal ritualizado Rodrigo Díaz explica:

Si pensamos en los registros discursivos, en las estrategias lingüísticas y sociolingüísticas, en los contextos sociales, en los patrones de interacción verbal, en los usos lingüísticos y en las representaciones de esos usos, brevemente dicho, si pensamos en una pragmática del lenguaje podremos *indicar* la presencia de una suerte de lenguaje verbal ritual (Díaz, 1998: 134).

Así, la dicotomía entre lo instrumental, lo expresivo y lo práctico, utilizada dentro de los comportamientos rituales, se ha traducido en tratar de establecer dos tipos de acción: el “hacer” y el “decir”. El primero se encuentra dotado con un carácter meramente instrumental, mientras que el segundo se nutre de una particularidad expresiva simbólica. Es esta naturaleza, la que permite que habite en el interior del símbolo una tensión entre su utilidad, su significado y lo que produce, envuelto en toda la dimensión de la metáfora que transporta la oración (Ibid: 135).

Así pues, la validez del conjuro católico, evangélico o la plegaria del chimán en las montañas, mantiene su validez cargada de un simbolismo ritual con toda la fuerza, no solamente significativa en cuanto tal, sino por su sonoridad misma (fonética), ya que, como lo menciona Rodrigo Díaz “Análisis más minuciosos de los conjuros y del lenguaje ritual en general ya no pueden desconsiderar su dimensión sonora, acaso en ella repose igualmente parte del poder mágico de las palabras” (op.cit., 1998: 145).

En ese sentido, el agradecimiento es también parte fundamental de la educación de los mames de Todos Santos. Siempre se da gracias a Dios, a las personas con las que se comparte la mesa e incluso a los muertos. Quienes se mantienen apegados a la costumbre, no dejan de dar gracias a los cerros y a las deidades que habitan en ellos. Cuando una persona camina rumbo a su casa, es común que se detenga a descansar y dar gracias a Dios por haberle permitido llegar a determinada altura: *xjontatei Dioos* que estoy aquí... De ahí que sea posible sugerir que la vida de los mames de Todos Santos está totalmente

ritualizada, incluyendo las cosas más cotidianas (tales como el darse gracias entre ellos a la hora de comer).³⁴

Quizás este tipo de estructuras discursivas en las rogativas pentecostales se haya mantenido también como herencia de las oraciones practicadas por los chimanes. A fin de comparar y poder tender puentes entre una plegaria y otra, quizás resulte conveniente presentar la manera como los sacerdotes mayas estructuran sus discursos y peticiones a las deidades de los cerros, a la par de la estructura pentecostal. Varios elementos de los ya presentados aún permanecen en la actualidad. En términos generales, la oración de un chimán se ordena de la siguiente manera:

O q´man E, Xjontatei Dioos, xjontatei el Padre, xjontatei el Hijo, xjontatei Espíritu Santo, Q man Dioos, Dioos chuiulante la tierra. Señor B´atz, Señor S´í´bílcha´x, Señor Tuj Xyolak. Santa Mesa, Santo cerro xjontatei.

En la etnografía realizada por Oaks, podemos observar y comparar la permanencia de este tipo de estructuras en tanto rituales de oración. Tanto su forma como parte del contenido en intención simbólica mantiene referencias que pueden ser también los ejes que estructuran las oraciones pentecostales. Una de las oraciones que describe Oaks es la siguiente:

¡En el nombre de Dios, Santa Justicia, Santa Mesa, Santo Mundo! Ah, Malaya, Dios del Cielo, que haya justicia para esta gente aquí que te cuida y te respeta. Ah, malaya, Santa Justicia, estás en el corazón de cada uno de tu familia aquí. Ah, malaya, cuida a tu familia aquí presente ante ti. Ah, malaya, T-xe´ K´oyja, Twi´ B´atz´, Tuj Xyolak, Si´b´ílcha´x, ayuden a su familia, Dios del Cielo y de la tierra. Den sus bendiciones a todos nosotros” (Oaks, op.cit: 92).

En términos generales los niveles en los que se ponen en práctica este tipo de plegarias son el fonético, gramatical y semántico. Se inscriben dentro de un campo simbólico compartido y que al mismo tiempo puede ser traducido dentro de un lenguaje

³⁴ Ejemplo de lo anterior lo encontramos en el trabajo de Cabarrús realizado entre los Quékch´és, donde afirma que en la vida cotidiana, al igual que como sucede con los todosanteros, todo es ritualizado. Sobre este punto el autor explica: Cuando uno se levanta tiene que hablarle al fuego, a la piedra, a las piedras para cocinar porque es lo primero que toca a la mujer cuando se levanta. Se bendice el fuego. También tienen que hablarle a la escoba, tienen que hablarle al guacal para lavar el nixtamal. Hablarle a todo... (Cabarrús, 1998: 101).

ritual en el que se sintetizan dichas formas “de hacer” y “crear” la religión dentro de diversos contextos sacros.

Así pues, y tal como se observa en la estructura de las oraciones de los chimanes, se agradece tanto a la Trinidad como a los días importantes del calendario maya. Llama la atención el hecho de que para los chimanes, el día más importante del calendario, considerado como una deidad es el Q´ man E´ (como también se le conoce a uno de los cerros más importantes de la comunidad), mientras que en las oraciones de los pentecostales Q´ man Dioos se puede traducir como el Dios todo poderoso o el más importante. Sobre la importancia de este día del calendario Oaks apunta:

El alcalde que introduce el año se considera el día más importante del año. Sin embargo, en una interpretación esotérica, Q man E´ es siempre el día más importante, aun cuando no sea el Cargador del Año principal; que se repite cada veinte días; el día Q man E´ la gente quema velas, reza y hace ofrendas de flores y otros objetos en la iglesia y en Q man Txun. El alcalde rezador y el Chman Tnam siempre hacen costumbre en cada día de alcalde, pero en Q man E´ y en el día del primer alcalde rezador para el año hacen una costumbre más elaborada en la cual participan más rezadores (Ibid: 154)

La manera en la que los pentecostales realizan sus oraciones, se basa tanto en la fuerza fonética de las palabras así como en el ritual corporal que involucra este tipo de plegarias. En términos generales se realiza de la siguiente manera: Las personas que realizan la oración pasan frente al altar y se arrodillan casi sentados sobre sus talones. Levantan las manos mientras murmuran oraciones repetitivas en lengua mam, balanceándose hacia adelante con el cuerpo. El movimiento se realiza de acuerdo con el ritmo marcado por la intensidad de la oración y la música. A medida que aumentan el ritmo, duración y fuerza de la plegaria, los movimientos serán más rápidos.³⁵

³⁵ A manera de comparación podemos citar la descripción que hace la Fargue sobre la manera en la que algunos individuos de Santa Eulalia realizan sus oraciones. Sobre este punto señala: Los individuos, sea un hombre, una mujer o una pareja, se arrodillan, en una posición cómoda, generalmente sentados en talones, y rezan mucho tiempo mientras vigilan las velas y el incienso mientras vigilan las velas y el incienso que han colocado. Pueden interrumpirse para soplar las brasas debajo del incienso o para agregar unas astillas de ocote o para enderezar una vela que pueda caer. Por lo general parece que los rezos mismos divagan y son improvisados, tratando temas que el individuo tiene en la mente, mientras emplea frases y formas fijas (La Fargue Oliver, 1994: 101-102).. Como se puede observar no solamente se mantiene una similitud en cuanto a la estructura de la oración sino también respecto al sentido de improvisación que adquiere la rogativa. Tanto las palabras como los gestos forman parte del ritual y del simbolismo que encierra la oración. Quizás en cierto

Como se ha mostrado, la invocación en las oraciones evangélicas y mayas a la Trinidad es un factor que en cierta medida estructura las formas de realizar las plegarias y las llena con un sentido de sacralidad. Es por ello que muchos algunos todosanteros no han terminado por aceptar de la misma manera aquellas denominaciones que reducen la importancia de la Trinidad y que argumentan que el nombre de Jesús es suficiente para “ser salvo”. Tal es el caso de la iglesia pentecostés unido o el de los mormones. Según argumentan algunos pentecostales: “El pentecostés unido no crece, aunque ya tiene como dos o tres años. Es por su doctrina. No creen en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Esta iglesia vino de Huehue y de E.U. Los del pentecostés unido "Dios es amor" son muy estrictos. La gente va donde se cumple la verdad”.

Otros evangélicos han argumentado lo mismo respecto a la importancia y mención que se debe de hacer en sus oraciones a la Trinidad, razón por la cual prefieren ir con los que se mantiene apegados a la creencia en el Dios uno y trino.³⁶

La iglesia Eben-Ezer, es una de las más activas (dirigen el programa de radio, realizan la mayor cantidad de cultos, visitan a los enfermos y viajan a otras comunidades para asistir a los cultos de congregaciones pentecostales), mientras que las otras han dejado de crecer, debido a que ya no trabajan como antes ni le ponen el mismo empeño. Según su pastor, la falta de crecimiento de las iglesias estriba principalmente en el hecho de que las congregaciones con más tiempo ya han dejado de predicar el evangelio. Sobre ello afirma un pastor pentecostal: “En las otras iglesias ya no predicán ni son activos porque creen que como ya son grandecitas, pues la gente ya no se va a ir”.

modo el hecho de “improvisar” temas en la oración descrita por la Fargue sea lo que ha permitido que se mantenga esta forma de oración y predicación entre los pentecostales.

³⁶ Quizás esto pueda tener alguna relación con lo que los *kékch'és* distinguen diferentes características entre las personas de la Trinidad, las cuales adquieren suma importancia dentro del contexto ritual de la plegaria y para la vida misma, ya que establecen diferencias de jerarquías entre Dios Kánjel y Jesucristo. Sobre esto explica Smith y Prokopy: The evangelical churches proclaim a religious discourse stressing individual relations with God and moral responsibility. This discourse rejects personalized views on nature and encourages followers to improve their economic performance. In the words of an evangelical *Q'eqchi'*: “we pray both to God and Jesus Christ. If someone does his *k'anjel* well he will receive the blessings of God. Good *k'anjel* brings the about the favors of God” (Smith y Prokopy, 1999: 265).

Sean cuales fueren las razones que se argumenten para explicar la deserción en las iglesias o el rechazo a sus doctrinas por parte de algunos, es un hecho que cualquier decisión que se tome al respecto va de la mano con una reflexión a partir de los referentes culturales propios. Para los pentecostales, por ejemplo, no existe mucha diferencia entre los carismáticos y los evangélicos, ya que –según lo explica un pastor pentecostal – ambos, “son casi lo mismo porque cantan bonito como nosotros”. El Movimiento de Renovación Carismática fue creado con la intención de retener el paso de los católicos a las denominaciones evangélicas, imitando formas de alabanza y reforzando la práctica de ciertas doctrinas similares. Sin embargo, y contrario a lo que podría pensarse, muchos de los conversos al pentecostalismo en Todos Santos, primero pasaron por los grupos de renovación carismática y luego se convirtieron a una iglesia pentecostal. Generalmente se tiene la creencia de que dichos grupos católicos están a “un paso de ser evangélicos”. El pastor de una de las iglesias pentecostales describe su tránsito por los carismáticos y su posterior ingreso con los evangélicos de la siguiente manera: “Ellos están sembrando, entra la gente y luego se pasan al evangelio. Cantan bonito, igual como los evangélicos. Son ovejitas, son cabritos, están a un paso del evangelio porque creen pero no cumplen. Yo trabajé en Escuintla, desde Guatemala. Antes asistía con los carismáticos. Doce años trabajé en Escuintla la tierra”.

A pesar de las diferencias doctrinales entre una iglesia y otra, es preciso mencionar que la relación “interdenominacional”, así como la labor de cada iglesia por difundir su creencia, casi nunca se expresa en formas agresivas (como la insistente visitación utilizada por los Testigos de Jehová) o mediante un proselitismo que pase por alto las normas de respeto comunitarias. La transición de la religión maya tradicional por el catolicismo y luego por el pentecostalismo es visto como un proceso “natural”. No existen grandes cuestionamientos entre una denominación y otra. Desde la perspectiva de los pentecostales, lo que se critica no es la religión católica como tal, sino la “costumbre”, la cual se tiende a identificar más con las tradiciones de los sacerdotes mayas y de los antepasados. Muchos evangélicos no creen que el ser católico o pertenecer a Renovación sea algo “malo” (como sucedería en otros contextos protestantes). En ocasiones pueden llegar a compartir alimentos, espacios públicos y asistir a sus celebraciones religiosas, igual que como sucede con los miembros de otras iglesias evangélicas. Como lo menciona un joven todosantero:

Yo asisto a la iglesia de Renovación carismática, pero también me gusta venir a la “iglesia de Dios”. Es lo mismo, es igual que la carismática. Lo único que no me gusta de la iglesia evangélica es el bautismo. Ellos van al río y los bautizan, pero el agua está muy fría, yo no me quiero bautizar, es muy frío, que tal si me enfermo. Todas las iglesias son lo mismo. Centroamericana, Eben-Ezer, Iglesia de Dios, Renovación, Monte Sinaí, Príncipe de paz. Todos son lo mismo, es el mismo Dios... También hay costumbres de chimanes, pero muy poco ahora.

Razones similares fueron expresadas por un pentecostal todosantero miembro de la Iglesia de Dios, quien decidió comenzar a asistir a esta congregación debido a que creyó que representaba una buena opción para dejar de tomar y encauzar su vida desordenada. Como este informante lo menciona, “todas creen en el mismo Dios”.

Yo creo que las iglesias son iguales. Es el mismo Dios. Nada más que yo acepto hace tres años. Fui aceptado el evangelio porque antes yo tomaba mucho guaro, fumaba y peleaba. Luego me di cuenta de cómo era el evangelio de que la gente no pelea, no fuma, no toma, no tienen cantinas, tienen comercios bonitos nada más. Por eso yo decidí ser aceptado en el evangelio.

La pluralidad de congregaciones se explica como la existencia de diversas opciones religiosas que pueden ayudar a la gente a salir de sus problemas. Llama la atención el hecho de que a veces, algunas personas consideran a las denominaciones evangélicas como “creencias”. “También hay varias creencias (se refiere a las denominaciones): hay Centroamericana, Monte Sinaí, Eben Ezer, Renovación Carismática. Renovación es casi igual, nada más que también son católicos y toman. Yo no quiero eso. Por eso prefiero el evangelio”.

En términos generales, existe una apertura para referirse a las distintas confesiones religiosas. No se le obliga a la gente a asistir a una determinada iglesia. En muy pocas ocasiones he visto que se insista para lograr que alguien comience a asistir a una denominación evangélica. Una de las situaciones “especiales” en las que se insta a la gente para congregarse es en el caso de tener algún familiar alcohólico, por lo que se hacen esfuerzos por convencerlo a dejar “su vida pasada”. De nuevo, se hace un esfuerzo por persuadir a la persona para que asista a determinada congregación evangélica, pero sólo como un medio que sirva para ayudarlo a dejar su vicio. No se les habla de religión en el sentido de contraponer doctrinas entre una confesión religiosa y otra. La conversión se

muestra las más de las veces como un proceso individual, a través del cual cada persona debe tomar la decisión de asistir a la iglesia que prefiera. Tal como lo menciona el hermano de un profesor pentecostal:

Yo no pertenezco a ninguna iglesia. Yo estudié durante seis años con sacerdotes católicos en Huehuetenango, en la Salle. Después estudié para profesor y vine aquí en Todos Santos. Hace quince años que soy profesor aquí en Todos Santos. Todavía no me he casado. Estoy juntado con mi mujer, pero ya me quiero casar. Tengo tres hijos. Todavía no sé si me quiero casar en la iglesia católica o con los evangélicos. Todos son iguales, nada más que estoy visitando cada una a ver cuál me gusta. Todavía no me he decidido en cuál me voy a casar. Aquí nadie obliga a nadie a cambiar de religión. Cada uno decide a donde quiere ir. Aquí hay muchos evangélicos. Los de Renovación son distintos a los católicos catequistas. También son diferentes a los evangélicos pero muy parecidos. Yo sólo leo la Palabra: Dios dice que la fe sin obras es muerta. Dios es acción. Aunque yo no asista, leo mi Biblia, hago oración y ayudo a la gente con proyectos sociales.

Tal como se desprende de esta cita, algunas personas, aun cuando no participen de manera activa en las celebraciones de las diversas congregaciones o que sean miembros de alguna iglesia, utilizan estructuras y frases retóricas de las distintas congregaciones religiosas. Escuchar la Palabra, por ejemplo, tiene una gran amplitud en cuando a su campo semántico. Como tal, puede referirse a una actividad que es parte tanto de los evangélicos como de cierto tipo de católicos. Así, leer, escuchar o predicar y difundir la “Palabra” ha formado parte de un discurso que puede ser empleado por cualquier denominación.

En términos generales, es posible decir que la conversión en el contexto de Todos Santos responde a una diversidad de factores que involucran variables de tipo económico, social y religioso-doctrinal. En ese sentido, el cambio de adscripción confesional debe ser entendido dentro del contexto general de la religiosidad maya, producto de una construcción indígena y mediante la estratégica conjunción de ofertas u opciones religiosas con la que los individuos cuentan dentro de un amplio abanico de posibilidades (entre ellos se encuentra también el catolicismo folk y la religión maya tradicional o la religiosidad de los chimanes). En dichos procesos juega un papel importante la manera de negociar espacios y creencias con la cultura que le da cabida a las distintas opciones religiosas. En ese sentido podemos decir que cada confesión se interpreta de una manera específica a

partir de la cultura propia y la rearticulación de las estructuras doctrinales de la denominación a la que se auto-adscriben los individuos.

En términos generales es posible decir que el protestantismo ha sido visto siempre como un factor de cambio social, cuando no el motor que conduce a las comunidades hacia la ladinización (entendida en términos de aculturación). Del mismo modo, el protestantismo se relaciona con la modernidad y el ascenso económico que se obtiene tras abandonar los vicios de una vida pasada.³⁷ De ahí que algunos estudios como el de Sexton realizado en San Lucas Tolimán, postulen que la conversión al protestantismo podría acelerar la reducción de las creencias tradicionales, lo cual produciría un mayor conocimiento político, mayor ladinización así como un mejoramiento en el status socioeconómico (Sexton James, 1978: 286-287).

A pesar de los cambios económicos, religiosos y de reorganización social en las estructuras mismas de la sociedad de Todos Santos, se ha mantenido cierta homogeneidad y relación entre cada uno de estos niveles y las creencias tradicionales, ya sincréticas, yuxtapuestas e incluso, algunas veces, alejadas en apariencia de sus referentes más antiguos. La permanencia cultural y reconstrucción cotidiana se hace posible a partir de la preservación de sus elementos internos estructurales. Sucedió con la primera evangelización católica, con los catequistas instruidos por órdenes religiosas de mediados de los setenta y ahora con las congregaciones evangélicas.

Así narraa un profesor pentecostal las transformaciones en la religiosidad de los todosanteros: “Antes, la gente se dedicaba a la religión maya que era igual a aun rey que se llamaba chimán. Celebraba actos en las montañas y pedía al dios de la montaña, cerro y naturaleza. La religión católica cambió la mentalidad de la gente al igual que los evangélicos. Ahora solo un veinticinco por ciento practican la religión maya”.

Así pues, el evangelio, sea cual fuere la perspectiva desde la cual se le mire, debe entenderse como el producto de una reconstrucción producida - aun de manera implícita - , en el seno de la cultura de los mames de Todos Santos, la costumbre y mediante su puesta

³⁷ Según James Sexton algunos de las variables que marcan la diferencia entre los católicos y protestantes y que al mismo tiempo pueden explicar las causas del éxito protestante son las sigueientes: (1) migration; (2) Ladinization (3) child spacing; (4) sobirety; (5) exposure (political awerness) (6) motivation; and (7) personality (fatalism and acceptance of traditional beliefs). (Sexton James D, 1978: 281).

en práctica dentro del ámbito de la vida cotidiana. Es en este nivel de acción donde converge la creencia, las doctrinas y la expresión religiosa en sus múltiples “formas de hacer” y construir la religión maya.

CAPÍTULO VII COSMOLOGÍA

Como se ha tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, el cambio religioso se vincula con una diversidad de procesos que convergen e influyen dentro del conjunto de transformaciones (políticas y económicas) por las que han atravesado las etnias mayances. Sin embargo, éstos factores no alcanzan por sí solos a explicar la compleja transformación religiosa de Guatemala.

De ahí que resulte en extremo complicado caracterizar el fenómeno del cambio religioso entre las etnias mayances, sin antes observar la manera en la que las doctrinas de las denominaciones evangélicas son adaptadas a la cosmovisión que le da cabida. Códigos y lenguaje ritual, así como costumbres mayas no son abandonadas con el cambio, sino que por el contrario se revitalizan en tanto mecanismo intrínseco de los procesos de transformación.

Por ello, considero necesario, a fin de entender los rumbos del cambio, mirar hacia adentro de la piel de la religiosidad de los mames de Todos Santos, escudriñar sus conocimientos y observar las costuras que conforman su complejo tejido cultural. Como se ha expuesto anteriormente, los factores que motivan a los individuos a “aceptar” o “rechazar” el evangelio son tan diversos como complejos, pero siempre son producto de una construcción cultural propia de los todosanteros. En ese sentido, el fenómeno de la conversión religiosa en el contexto local nos muestra el dinamismo de su cultura, pero al mismo tiempo la flexibilidad para adaptarse a los cambios.

En este apartado se tratará, pues, de indagar sobre las diversas formas en las que la cosmovisión de los mames de Todos Santos se amolda a las doctrinas provenientes del exterior para dar como resultado un producto de carácter original expresado en una “religiosidad indígena”, que se seguirá transformando a través del tiempo.

Tanto las costumbres como las creencias tradicionales serán presentadas en comparación con las adquiridas tras la conversión al pentecostalismo así como la manera en la que son interpretadas por parte de los “creyentes”. En un primer momento se abordará la descripción sobre la importancia que mantienen los cerros en tanto elemento simbólico que permanece y posibilita la relación de los individuos con la naturaleza y la religión de los

antiguos a pesar del cambio religioso, a la par de otro tipo de rituales que se vislumbran a través de diversas prácticas inmersas dentro de un conocimiento compartido y cotidiano tales como el nacimiento, el bautizo cristiano, el bautizo de piedras, la inauguración de la casa, la sexualidad, las normas y sanciones respecto a ciertas conductas (particularmente el adulterio y la borrachera), las faltas a la “tradición”, la disposición espacial de los lugares públicos, la manera de tratar cierto tipo de enfermedades, la muerte, las creencias acerca del destino final (Cielo, Infierno, Purgatorio, junto con otros diversos espacios), y también la interpretación de la creación del mundo por parte de los conversos a denominaciones evangélicas. En el caso de los pentecostales, la permanencia de este tipo de creencias se nos muestra de formas sutiles, incluso encubiertas tras discursos institucionalizados, pero no por ello dejan de enseñar su permanencia en múltiples y variadas expresiones religiosas.

Los cerros, la tierra y la vida cotidiana

En la década de los cuarenta Maud Oaks afirmó sobre la geografía de Todos Santos: “Cuando se vive en Todos Santos, uno siempre está consciente de las montañas que se alzan formidables arriba de su pueblo, a los tres lados... No es de extrañar que los lugares más sagrados para la comunión con los dioses de los mayas sean los cerros, las cumbres de esas montañas” (Oaks, op.cit). Las cumbres más altas son cuatro, tres al noroeste y una al sur. Según la tradición de los antiguos se llaman: T-xe', K'oyja, Tuj Xyolak, Si'b'ilcha'x y Twi'B'atz. Existen otros cerros, pero esos son los más importantes para la realización de los rituales mayas.¹

Los estudios sobre la religión mayance no vacilan en apuntar la importancia que el trabajo relacionado con la milpa y el cultivo del maíz tiene como uno de los elementos estructuradores de la religiosidad maya, o cuando menos, como uno de los factores que da coherencia a su complejo sistema de creencias. A no dudarlo, el apego al cultivo del maíz ha sido desde siempre el fundamento de gran parte de las creencias “tradicionales” así como elemento generador en muchos sentidos del mantenimiento y reactualización de la así llamada cosmovisión maya.

Es tal su importancia, que algunos autores han apuntado que el desarraigo de los

¹ Algunos de estos otros son: Kojja, Tzipeua, Tixim, Tuixolacá, Zibilxax, Tuiyumbal, Tuizuzu, Xiabal.

indígenas al cultivo del maíz ha sido una de las principales vías de penetración de las iglesias protestantes. El abandono del trabajo en el campo ha sido visto como uno de los procesos fundamentales dentro de la complejización y modernización de las comunidades, el cual se asocia frecuentemente con el también proceso de transformación religiosa. Sobre este punto nos dice Earlie Duncan, hablando de San Antonio:

With the decline of traditional systems that checked wealth accumulation, the economic stratification has pinched some out of the milpa for the lack of land, while others have left it for more profitable pursuits, now that accumulated wealth has given them security against failed crops. No longer seeing their security as derived from land and community, these people has begun to replace milpa-based optimizing behavior linked to Catholicism with maximizing behavior encouraged by Protestantism, and this reconfiguration explains in great part the growth of Protestantism, both in San Antonio and, by extension, in the Indians areas of Guatemala generally (Duncan, 1991: 794-795).

En esa misma línea, otros han argumentado que la integración de los indígenas al mercado capitalista ha sido también “clave” para que la conversión se pueda dar. Al respecto Sanchíz apunta:

La integración de los indígenas al mercado nacional capitalista es, sin duda, clave para su conversión; pues, "desarraigar a los indígenas de la cultura del cultivo del maíz (Annis, 1987:10), totalmente imbricada en la religión maya-católica ("costumbre"), es una de las vías de penetración del protestantismo. Por otra parte, los campesinos más pobres, sin posibilidad de participar en el sistema de cargos cívico-religiosos de sus comunidades por carecer de excedentes, encuentran en el protestantismo una alternativa religiosa a la creencia tradicional, a la vez que la posibilidad de ascenso social y la obtención de un prestigio que le estaba negado dentro de las instituciones cívico-religiosas de la comunidad (Sanchíz, 1998: 76).

Como ya se ha mencionado anteriormente, las razones del así llamado cambio religioso son mucho más complejas y diversas que lo apuntado por estos autores, sobre todo porque la cultura misma se vale de diversos mecanismos o estrategias de negociación implícitas para seguir existiendo, incluso sin el trabajo basado en la milpa. A pesar de los embates de la historia y de los cambios que se generan en las comunidades, los pueblos mayas han demostrado su capacidad de mantener sus creencias más allá de las transformaciones sociales, económicas, políticas y de las diversas ofertas religiosas que

actualmente existen.

Como se tratará de mostrar en este apartado, los mames de Todos Santos no sólo han mantenido su apego a las labores del campo, sino que han sabido adecuarse a los cambios, transformaciones y dinámicas tanto sociales como políticas y religiosas a partir de su relación con la memoria social que se recrea precisamente a partir de esa relación con la geografía que los rodea y que también demarca su ámbito de acción.

En el caso de los mames de Todos Santos la creencia en los cerros sirve de cuño para mantener buena parte de los esquemas religiosos de las creencias de los antepasados.

Se inserta en la memoria del pueblo y va más allá de los ropajes confesionales e ideologías. De una u otra manera, se convierte en parte intrínseca de la vida cotidiana y funciona para entender y explicarse el quehacer del hombre frente al mundo, en tanto parte de la naturaleza. Guzmán Böckler explica:

Tanto las manifestaciones concretas de la naturaleza como las fuerzas en ellas contenidas, son consideradas interlocutores válidos de los hombres. Las interacciones que se suscitan entre aquellas y éstos transcurren en medio de los favores y de las acechanzas propios de los ciclos temporales que les suceden. Y se desarrollan en espacios tangibles donde el drama de la vida y de la muerte se concretan en la corta y fructífera existencia de las milpas, en el lapso que va desde la siembra de la semilla y la fecundación de la tierra por la lluvia, hasta la maduración del grano por el sol y la cosecha, pasada la cual las plantas perecen (Guzmán Böckler, 1986: 97).

En ese sentido, es posible sugerir que los cerros sean uno de los elementos a partir del cual se estructura el sistema de creencias de los mames de Todos Santos. Lo asentado por este autor no resulta extraño, sobre todo si tomamos en cuenta que desde antiguo, los pueblos mayas, como muchos otros, han permanecido ligados a la naturaleza que los rodea. Su relación con la geografía es parte indispensable para entender la vida cotidiana de los mames de Todos Santos y al mismo tiempo nos ayuda a comprender también sus concepciones sobre el tiempo, los seres de la naturaleza, las deidades tradicionales y su cosmovisión en general. Si miramos detenidamente la importancia que para los mayas tienen los cerros, podremos observar que ésta no se limita al ámbito de lo sagrado. Las montañas han tenido un valor indiscutible, particularmente como un recurso natural del cual se extraen los alimentos y materias primas de subsistencia diaria de las familias y los antepasados.

Para los mames de Todos Santos apegados a la “costumbre”, los cerros son los encargados de propiciar el bienestar a los hombres. Son “fiadores”, que ayudan a la gente a tener buenas cosechas y bienes económicos. Con ellos se establece una especie de “contrato” para conseguir beneficios, mismos que pueden entenderse como una “especie” de bendición a nivel económico y social (individual y comunitaria). Es una creencia más o menos generalizada el hecho de que de alguna manera en sus entrañas se guardan tesoros que sirven de ayuda a los hombres (cuando éstos lo solicitan), para solventar sus problemas.

A manera de comparación podríamos mencionar los relatos en torno a los cerros de los que nos habla Cabarrús en su etnografía realizada entre los q'eqch'ies. Para ellos, al igual que para los mames, en los cerros se encuentra una especie de representación de la vida tal y como la vemos acá en la tierra. Existen cultivos, mazorcas de maíz, montañas, ríos y árboles. Adentro de los cerros habitan también los espíritus de la siembra, y en particular, se les considera como un lugar “bonito” (Cabarrús, 1998: 30).

Al igual que como lo apunta Cabarrús, para los mames de Todos Santos, los cerros contienen todas las virtudes que son posibles de recrearse dentro de su hábitat (creencias que de alguna manera se mantienen en la memoria de los conversos a denominaciones evangélicas). Es un espacio con el que se está vinculado desde el nacimiento y con el cual se relaciona el hombre durante toda su vida. Es el sitio donde se concentran las bondades y maldades que son capaces de propiciarse al hombre. Es el centro de su espacio geográfico, los absorbe y los contiene, los bendice y los condena. Es un ser vivo y que al mismo tiempo preserva formas de vida. La otorga y la quita. En el cerro, como ser y al mismo tiempo como espacio sagrado se estructura lo divino y se pasa al mismo tiempo a formar parte de esa divinidad: escucha, habla, es paciente y colérico, enferma, sana y llega a privar de la existencia a los hombres si es necesario. Resguarda y cobija la “costumbre”, hospeda las almas de los muertos, recrea sus espacios antiguos, los guarda en sus seno. Es una especie de ser dual anclado en las características de los seres cosmogónicos mayas, con el que resulta preciso saber negociar los beneficios que puede propiciar a quien lo solicita.

En tanto “esencia” que comparte con el hombre su divinidad y su “humanidad”, se les ha caracterizado (a los cerros) a través de ciertos elementos que los dotan con cierta personalidad, en ocasiones muy parecida a la de los humanos. De ahí que sean capaces de manifestar su voluntad a los hombres, la cual también puede ser manipulada mediante una

manera correcta de aproximarse a ellos. En ese sentido, las plegarias y oraciones (tanto de los chimanes como de la gente común), el llevar candelas, sacrificar animales, o pedir la oración del pastor para que bendiga las cosechas que se cultivan en los cerros, es resultado del respeto a las normas establecidas. Tales límites deben entenderse a partir de una de las principales características de los cerros: Son “dueños” (de los espacios, de los hombres, de las almas, del dinero etc) y por lo tanto, también pueden ser considerados como patrones. A partir de este punto podemos decir que la imagen que se ha construido en torno a los cerros es la que contiene la visión dual del Cerro/Dios y la del Cerro/Patrón.² Ese Dios en su función de patrón, controla la vida de los hombres, al mismo tiempo que otorga favores, quizás de distinto orden a la lógica humana, pero que se fusionan en tanto ser (es) que estructuran la vida cotidiana de los hombres. En este punto conviene traer a la discusión lo señalado por Cabarrús en su ya citada obra donde explica: “De nuevo, pues, la situación concreta del indígena, en este caso muchas veces jornalero asalariado, proyecta una imagen de Dios como la de un patrón que exige el cumplimiento del trabajo” (Cabarrús, op.cit: 34).

Respecto a este tema quisiera hacer un paréntesis para presentar un breve análisis sobre algunos términos lingüísticos a través de los cuales podemos observar la relación guardan entre sí las deidades, así como los diversos usos que tienen ciertos términos para referirse a Dios, el cerro y el dueño. Según el Diccionario Mam (1986), la raíz *iil* (preciso, necesario)³ etc., tiene varias acepciones que se emplean también en contextos lingüísticos distintos y que puede contener varios significados. Así por ejemplo, *Aj wiil* (Ibid: 4), palabra formada por dos raíces: *Ajw*, *ajaw* (Señor) y *iil*, funcionan en este caso para referirse al “dueño”, palabra que cuyo campo semántico dentro de la religiosidad de los mames de Todos Santos adquiere gran relevancia para comprender ciertos esquemas

² Sobre la visión de Dios en tanto dueño y patrón, convendría utilizar, a manera de comparación lo que detecta Maurer entre los tzeltales de donde dice: “creen en un Dios único, pues, aunque a los santos los llaman diosetik, los consideran como sus enviados en la tierra. Es creador y dador de todo: "Vivimos por ti", "El nos da todo lo que pedimos". Otorga el poder de curar: "La medicina no puede, en modo alguno, dar la curación por sí misma, sino por el poder de Nuestro Señor". Es señor y dueño de todo: "El verdadero amo es Dios Padre; por eso él mismo es nuestro protector en todos los poblados". "El enemigo oculto (el brujo que ha enviado la enfermedad) no es el dueño del cuerpo, sino el Señor Dios". Uno de los conceptos que más gustan a los tseltales es el Dios Padre, y esa es la invocación con que inician sus oraciones, y que se repite como un estribillo a lo largo de ellas: Anich'anono itat, anich'anon Kajwal, "Padre mío, soy tu hijo, Señor mío, soy tu hijo" (Maurer Eugenio, 1991: 102).

³ Como se verá más adelante este significado también se relaciona con conceptos como los de enfermedad, culpa y pecado.

religiosos. Así pues, la palabra “dueño” puede servir para referirse al “dueño” de los cerros, a los cerros mismos o incluso al Dios cristiano.

El diccionario nos brinda un ejemplo en el que tanto la voz en mam como la palabra *Dyoos*, préstamo del español, se utilizan para referirse a la misma deidad. Como ya vimos, *aj waalal*, *n7ajwaalala* se refiere precisamente (*ajaw*) a los veinte primeros días de cada año del servidor de la Cofradía. Por lo tanto, *wajwiilá*, *tajwiil*, “dueño” y *Q7kx Dyoos Taj wiil* también se utilizan para referirse a Dios, al cerro y al dueño. Al mismo tiempo también es posible hacer referencia a este tipo de deidades por medio de una expresión como *twitz tx'otx'* (Ibid:6), que significa que “sólo Dios es el dueño del mundo”.⁴ Si descomponemos de manera sencilla esta frase, podemos observar la conjunción de varios campos semánticos que confluyen en un solo significado para designar de manera específica a la divinidad y a una de sus características: el ser “dueño”. Así tenemos: *Dyoos* (del español Dios), y *Taj wiil* (el que hace lo necesario, el “dueño”); *Twitz* formado por la raíz *witz* (Ibid: 425) que mantiene entre sus distintas acepciones elementos lingüísticos que sirven para designar actos o rituales vinculados a los cerros, la naturaleza y las facultades de las deidades, así como la relación del hombre con Dios en una “congruencia” de las prácticas religiosas mayas (católicas y protestantes) mediante el lenguaje.

Twitz se compone de T como marcador de la segunda persona y la raíz *witz* que contiene tres acepciones generales: superficie, mundo y suelo, mientras que la palabra *tx'otx'* (Ibid: 386) se refiere a tierra o terreno. *Nwitzal* se refiere a mundo, superficie o cara, *twitzqan* remite a altura. *Twitziil*, se utiliza también (mediante la raíz *iil*) como pecado. En términos generales, *witz* sirve para designar aquello que se vincula o nos remite a significados como el de altura, cerro y atmósfera tal y como lo muestran los términos: *Twitz jaa*: corredor de la casa, o en símbolos religiosos cristianos como *Twitz kruus*: cruz, *Twitz kya7*, atmósfera, pero en donde la raíz *kya7* se utiliza directamente para distinguir el Cielo de otras acepciones del término. Así, *witz* nos remite como significado primario a cerro, espacio geográfico de gran importancia dentro de la cosmología de los pueblos

⁴ Resulta importante recalcar en este punto que tanto “dueño” como “mundo” adquieren un papel importante en tanto deidades particulares que no solamente sirven para designar o adjetivar algo o alguien, pues son por sí mismo objeto de veneración dentro del ritual de los chimanes mames. Sus oraciones comienzan con invocaciones a *Dyoos* y a Santo Mundo, según lo reporta Oaks (op.cit. 80).

mesoamericanos, y Twitzaala, que también significa “Señor” (Ibid:426).

Como se ha tratado de mostrar, el vínculo con ese Dios/Patrón, se concreta también en su relación con sus subordinados, mediante la estructuración de jerarquías que en poco se diferencia con lo que se practica en la comunidad. Esta misma imagen así como la relación que de manera cotidiana se guarda con dichos ámbitos, permanece tras el cambio religioso a los credos pentecostales.

El nacimiento

La importancia de los cerros para la vida diaria la aprenden los todosanteros desde el nacimiento. De acuerdo con los dictados de la costumbre, justo cuando un niño nace, es necesario esperar veinte días (de acuerdo al calendario maya), para llevarlo con un chimán a fin de que le ayude a preservar su vida y obtener “bendiciones” durante el tiempo que permanezca en el mundo. Este ritual se realiza de la siguiente manera.

Después de los veinte días de nacido el niño, los padres tienen que buscar a una persona con edad y experiencia suficiente, que tenga la función “casi igual que un chimán” (algunas veces las comadronas pueden ser las encargadas de llevar a cabo el ritual), para que acompañe al neonato. Compran candelas y las llevan a la iglesia. Una vez adentro, la partera procede a pulsar al niño para saber también quién será su protector cristiano.⁵ Mientras se realiza la “pulseada” se pregunta: “Virgen de los niños, ¿Cuál santa será la que va a recibir a esta niña? ¿Candelaria? ¿Lucía? ¿Guadalupe? ¿Pedro?...” La respuesta llega cuando siente las pulsaciones de sus pantorrillas o debajo de su brazo. Cuando la partera o el chimán tienen la respuesta se procede a “sembrar” al neonato enfrente del santo o santa. Para el ritual se lleva un pedacito de cabello de la sien, cuatro piedras de temascal y unos claveles o flores de cartucho (alcatraces) que se dejan junto a la imagen mientras se reza a los santos y pide por la salud y el bienestar del niño. Si la relación con el cerro comienza desde el nacimiento y dura toda la vida, incluso después de la muerte, no resulta del todo aventurado suponer que esta ceremonia, se engarza en una especie de sintaxis ritual, con las concepciones que se tienen sobre la muerte y el destino del alma. No es extraño tampoco

⁵ Como se verá en otros apartados, la pulseada también es un método recurrente que utilizan las parteras pero particularmente los caimanes con el fin de diagnosticar enfermedades. De acuerdo con Cabarrús, el criterio que toma el ilonel para poder dar un diagnóstico es la velocidad, fuerza y ritmo del pulso.

que para realizarlo, después de los veinte días de nacido el infante, se tenga que llevar un pedazo de cabello de la sien del niño, igual que como tienen por costumbre hacer los familiares de los difuntos quienes – ya lo veremos más adelante – se encargan de juntar el cabello y las uñas de los fallecidos “para que se vayan completos al otro mundo”. Las piedras del temascal, quizás mantengan un simbolismo que nos remita a la idea de haber cumplido con la tradición de guardar veinte días de abstinencia posparto (por parte de toda la familia), para procurar la vida al neonato, pues de lo contrario se podría propiciar la enfermedad o aun la muerte del recién nacido; así mismo, las flores de cartucho que acompañan el ritual son las mismas que utilizan los católicos y evangélicos durante las procesiones al camposanto y que también se colocan sobre las tumbas el día de muertos.

El ritual de bautizo de la piedra del infante y la propiciación de la vida mediante el ritual, así como la “búsqueda” de su santo protector, muestra el vínculo que mantienen dichas prácticas rituales dentro de la estructura religiosa de los todosanteros, a la par de sus concepciones sobre la muerte y la vida futura.

En caso de no haber obtenido respuesta alguna después de pulsar al niño, ésta será señal de que ningún santo quiere hacerse cargo de él, por lo que se procederá a buscar la ayuda de algún chimán para que “siembre un *Soch*”⁶ (piedra), ritual que siempre va acompañado de muchas oraciones y rogativas. Algunos católicos precisan, e incluso también los pentecostales (estos últimos con cierto dejo de menosprecio o rechazo hacia dichas costumbres), que es igual de importante buscar un santo protector así como sembrar la piedra, por lo que será necesario, en caso de no hallar respuesta, ir en busca de otro chimán con tal de que pueda obtenerse la ayuda de uno de los santos. En tal caso, después de la ceremonia religiosa, el chimán será el encargado de “pulsar” al niño en las pantorrillas y en las muñecas de las manos para sentir sus pulsaciones sanguíneas, a fin de determinar si el infante “tiene vida” (haciendo referencia a la existencia de su entidad anímica). Como lo relatan todosanteros católicos y pentecostales: “Después de que nace el niño, tienen que esperar los padres veinte días para llevarlo con un chimán. Buscan a otra persona que es casi como un chimán para que acompañe al niño. Le llevan candelas y van a la iglesia. Luego el chimán pulsa al niño para ver si tiene vida”.

⁶ Lama la atención que tanto en Yucatán como en Guatemala este sea el nombre que recibe un pájaro del mal agüero.

Después de haber realizado la “pulseada”, se procede a llevar al infante hasta un cerro, aquel que el chimán elija dependiendo de lo que le “diga” la pulseada y los miches. Una vez que se ha encontrado el lugar se procede a buscar una piedra, misma que se habrá de “bautizar” con un ritual para que el niño pueda crecer fuerte, sano, y para que no tenga ningún problema económico. Según lo narrado por los informantes, existe una relación especial con los cerros desde temprana edad. El cerro es dueño del niño y el niño también se adueña de él. En ese sentido, se espera que cuando el infante sea mayor pueda acudir a pedirle ayuda cuando tenga algún problema económico, cuando vaya a salir de viaje, o bien en caso de que el equilibrio de su alma se haya resquebrajado. Después de realizada la ceremonia es importante que el niño se dirija al cerro durante su infancia de tal manera que cuando llegue a edad adulta sepa reconocer por sí solo donde está sembrada su piedra, a fin de que le pida favores, “para que le lleve candelas”.

En el mismo sentido, literalmente se siembra también tanto una parte de su cuerpo como su alma, para que se convierta en parte intrínseca de la deidad; se unen de manera indisoluble durante toda la vida y hasta después de la muerte.⁷

Una vez que han regresado de rezar en la iglesia, el chimán lleva candelas, el cabello, los claveles, piedrecitas y gallinas que previamente le han dado el padrino (de bautizo de piedra) o los familiares y procede a quemar las candelas así como el incienso en la piedra que se ha elegido para bautizar y sembrar, tanto a ella como al niño. El sacrificio del animal (de preferencia pavo o gallina), consiste en degollarlo, mezclar la sangre con el incienso o el pom y rociarla por encima de la piedra. Algunos tienen la creencia que el “chompipe” es uno de los mejores animales para hacer sacrificio aunque para usos prácticos cualquiera de los animales ya mencionados puede ser eficaz.

Se le pide a los cerros por el cuidado del niño y se implora a las deidades que los habitan.⁸ Luego el chimán le habla al infante, mostrándole al padrino: “Mirá, este es tu padrino es como tu papá”. Después que se ha realizado la ceremonia se van a la casa de los

⁷ No resulta en vano traer a colación los datos presentados por Cabarrús sobre los q'ekchies entre quienes existe una creencia similar, sobre todo respecto al acto de sembrar algo que se puede considerar como una parte o miembro del niño. Sobre esto relata: Más aún, es allí donde el niño de todas formas, se verá para siempre ligado a su tierra y a su gente. Por esta razón se siembra parte del cuerpo suyo. En definitiva el *ch'up* (como el pelo o las uñas) es cuerpo del niño (Cabarrús op.cit: 91).

⁸ Sobre las deidades de los cerros ver el apartado de animales y muerte futura.

padres del niño, se disponen a preparar la comida y dar el trago que se ha de ingerir. El chimán se retira y lleva a su casa un poco de comida.

Este ritual tiene suma importancia para la vida del niño e implica al mismo tiempo ciertas restricciones. Mientras sea pequeño, su vida y su salud dependerán casi exclusivamente de la conservación de la armonía y relación con su piedra (especie de tonalismo). En caso de que no haya sembrado su piedra por haber olvidado, o por no hacer caso de la “costumbre”, el niño no tendrá buena fortuna, no gozará de buena salud, por lo que si no se le llevó a “sembrar” de recién nacido, se deberá acudir a los cerros para encontrarle su piedra a fin de que no se enferme más. Tal como lo narra un todosantero (y como también recuerdan algunos pentecostales respecto de las costumbres pasadas):

También se siembra una piedra cuando un niño o una niña no tiene una vida sana, y después de la siembra de la piedra o de *soch*, el niño, ya se siente mejor de salud. La piedra se lleva la enfermedad. Tienen que decir algo, convencer a la piedra y a los cerros. Tienen que buscar una piedra rectangular para que se siembre.

Es tan importante la relación que se establece con la piedra, que lo que le sucede a ésta, puede alterar la salud del niño. Es posible afirmar que la piedra hace las veces de unión o cordón umbilical entre el infante y el cerro, de tal modo que conecta de manera indisoluble a ambos al mismo tiempo que los alimenta. La piedra se convierte en verdadera unión entre el infante y el cerro al que al mismo tiempo le confiere, mediante la relación con el objeto-símbolo, su entidad anímica junto con la del recién nacido (lo que le pasa al cerro le pasa también al niño). Guarda estrecha relación entre el símbolo cristiano del bautizo y ese “nuevo nacimiento” en el que se comparte la vida con esta parte de la naturaleza. Si llegara a faltar la comunicación entre el recién nacido con la piedra y el cerro, su vida correrá peligro.⁹

Quizás sea posible sugerir, que incluso la piedra cumple funciones similares a la de los santos católicos, ya que es necesario pedirles que intercedan frente al cerro para que los

⁹ En una ocasión, una señora se encontraba preocupada por la salud de su hijo quien había comenzado a padecer de fiebres. Alguien le dijo que había visto a unos niños jugar en el cerro cercano al lugar donde el chimán había sembrado la piedra que le correspondía a su hijo, por lo que la mujer fue desesperada en busca de los niños para decirle a sus padres que ellos serían responsables de la muerte del suyo. De inmediato les pidió que fueran a colocar cuanto antes la piedra en su lugar, a fin de que su hijo pudiese sanar.

ayude con sus problemas. Como es de suponer, solamente pueden adquirir esta característica especial una vez que se ha establecido el pacto con el cerro a través de la bendición del niño con el ritual (donde se bautiza y se siembra la piedra cuando se les lleva velas, sacrifican animales y se reza frente a ellas) en el que se vincula de manera directa el alma del infante con el cerro y la piedra, ésta última, en su función de mediadora entre el cerro y la entidad anímica del neonato. De hecho, en algunos lugares (las cumbres de los cerros) es común que uno se encuentre piedras ennegrecidas o manchadas con la sangre de los animales que se han sacrificado durante el ritual. Hay quienes afirman que las rocas tienen espíritu, que comparten de alguna manera el aliento vital de los hombres y que por tanto, forman parte de su vida.

Si seguimos la línea de la tradición mesoamericana, el vínculo simbólico ritual que se establece entre el hombre (propiciación de sangre por medio del sacrificio animal), la enfermedad (procurar la buena salud física y espiritual del infante), bienestar económico (cosechas y dinero), así como el de fertilidad (el cumplimiento de purificación y abstinencia por parte de la mujer durante los veinte días posparto y de la tierra), estamos haciendo referencia al hecho de que, lo que encierra el ritual de bautizo de las piedras en su estrecha relación con los cerros, es un encadenamiento simbólico que es capaz de sintetizar elementos complejos de la cosmogonía de los mames de Todos Santos, junto con el peso de la tradición cristiano-occidental e incluso la de los grupos protestantes en una sola expresión religiosa. Es un ritual en el cual se crea y regenera la vida del universo, al alimentar con el alma del neonato la vida que subyace este tipo de espacios así como la tierra con la cual se trabaja y convive de manera cotidiana. Hablamos literalmente de sembrar una piedra en la que se encuentra contenida, cuando menos una parte del componente anímico del recién nacido y lo que será su vida en el futuro.

El ritual involucra a toda la familia. Sirve como una especie de purificación y sacrificio colectivo. Antes de realizarlo, es preciso guardar ciertas normas purificadoras. La pareja no puede tener relaciones sexuales, tampoco con otra persona. En términos generales es posible decir que el vínculo de este ritual con símbolos y prácticas relativas a la fertilidad muestran una especie de analogía simbólica entre la mujer y la tierra. Si se llegara a incurrir en semejante falta, el marido será el responsable de desatar calamidades sobre sus seres queridos, habrá escasez económica y podrá, incluso, provocarle enfermedades o la muerte a

su hijo y esposa.

Según lo explica un chiman, no solamente existe abstinencia sexual sino también abstinencia en cuanto al tipo de alimentos que se ingieren, por lo que es preciso no consumir comidas muy frías o muy calientes por los cambios de temperatura que provocan. Durante ese período se deben evitar también los problemas entre la pareja, creencia compartida por los pentecostales quienes afirman que las discusiones y conflictos no deben existir durante este período. Situación similar a lo que nos relata Oaks cuando uno de los informantes le enfatiza que al hacer costumbre no se debe tocar a la mujer, pues de lo contrario, las peticiones no serán escuchadas. Por eso, “cuando usted hace costumbre no debe tocar a una mujer. Si no, Santo Mundo no lo oirá. No pelee ni se ponga bravo en su casa. Paciencia, siempre tenga paciencia, y entonces Santo Mundo lo oirá” (Oaks, 2001: 85).

Como se ha señalado en el capítulo VI, los pentecostales tienen la creencia de que cuando se pide algo a Dios es preciso hacer ayuno, pero también abstenerse de tener relaciones sexuales, así como alejarse de conflictos a fin de que la oración pueda ser “recibida por Dios”. Incluso después de haber cometido algún pecado, también se hará este tipo de “penitencias” acordadas entre el pastor y el fiel con la finalidad de obtener el perdón por las faltas cometidas.

En el caso de algunos católicos y costumbristas, se debe mantener este tipo de abstinencia durante los veinte días que tarda el período de purificación. En caso de no llevar al pié de la letra las indicaciones del chimán, éste indefectiblemente se dará cuenta de la falta y procederá a sancionar a quien haya incurrido en semejante desatino pues el ritual habrá perdido su eficacia. Así lo expresa un profesor todosantero:

Cuando una mujer va a dar a luz el hombre no puede estar con su mujer ni con otra mujer. Es abstinencia sexual por todo un mes. Veinte días. Bueno es lógico que con su mujer no se podría, porque no..., pero además abstinencia de problemas, problemas familiares, no puede tener problemas, nada, porque el niño está en proceso, en prueba, a ver si vive y si hay problemas la madre se enoja o algo, pasa la leche y el niño lo mama y hay problema pues. Hay un problema de la familia durante los veinte días, cae sobre el niño después, se enferma, casi se muere. Después consulta con el sacerdote ¿y qué pasó pues? los veinte días los tenés mal, no está correcto, no está cabal. No cumpliste, ¿qué pasó?, ¿hay problemas?, entonces hay que eliminar ese problema con una ceremonia, hay que pagar.

Si el daño persiste será necesario que se sigan haciendo ceremonias a fin de que la purificación y el ritual puedan llevarse a cabo. En ocasiones es preciso esperar hasta más de ochenta días. Al final del ritual, el chimán celebra lanzando petardos.¹⁰ “Muchos veinte, el calendario es veinte. Depende de la gravedad (gravidad), depende lo que querés, veinte, cuarenta, sesenta, ochenta días. Los que corren (se refiere a los que participan en las carreras de caballos el día de muertos) también tiene abstinencia, si quieren, pues”. Resulta claro que este tipo de ceremonias se vinculan con los veinte días del calendario que siguen los chimanes, así como obvio es apuntar que este tipo de sanciones guarda un fuerte significado respecto a normas morales y de control social. De nuevo, este tipo de prácticas mantiene similitud con las creencias de los pentecostales, pues en caso de que la mujer no mejore o que el pecado no haya sido “perdonado”, tanto la abstinencia como la oración y el ayuno, se mantendrán hasta obtener su “absolución” o la respuesta “por parte de Dios”

Sean cuales fueren las sanciones, es importante hacer caso de los consejos de los chimanes y la gente anciana. Aun cuando por el paso del tiempo las creencias tiendan a disolverse en la memoria, es importante seguir las normas de la costumbre “porque son verdad”. De esto da cuenta un todosantero:

Mire, para que vea si no es cierto, a mí me pasó hace poco, con este último hijo que tuve ahora. Fuimos con el chimán y nos dijo: en veinte días no puedes tocar a ninguna mujer. Entonces pasaban los días y yo no me aguantaba las ganas, quería zampar, yo no podía, ¡Ah la gran púchica! ¡Yo quiero chingar! Fui a una aldea a platicar con un señor, pero él no es como nosotros, bueno, es mestizo (señaló su ropa). Yo le dije ¡pucha, ya no aguanto!, ¿crees que pasa algo si me meto con alguna mujer? No pasa nada, mírame a mí, a mis hijos, ya están grandes y nunca se me enfermaron. Entonces yo pensé: “no pasa nada tampoco”. Fui con otra mujer y ya. Al poco tiempo mi hijo se enfermó de diarrea. Le dábamos medecinas y más medecinas y nada. Entonces la comadrona me dijo, “vení acá”, dime la verdad, ¿te metiste con otra mujer? Y yo le decía ¡no! ¿cómo cree? No he hecho nada. El niño seguía enfermo y no se curaba. Entonces el chimán volvió a pulsear al niño y me dijo. Vení, ¿te metiste con una mujer? – no, le dije - ¡Dímelo! si no, ¡tu hijo se puede morir! ¡a la gran púchica! Pues como solo éramos nosotros dos y no estaba mi mujer, pues le tuve

¹⁰ Casi todos los informantes dijeron que los cohetes son señal de alegría, aunque de acuerdo con el uso frecuente que se hace de ellos y su relación directa con los distintos rituales, su empleo ha pasado a formar parte de los objetos rituales, tanto, que los protestantes se niegan a utilizar cohetes debido a que los vinculan directamente con los trabajos de los chimanes. Por otra parte, su empleo funge también como una manera de comunicar a la gente que algún especialista ritual está haciendo un trabajo en las montañas. Todos los días a todas horas, uno puede escuchar el ruido de los cohetes en distintos puntos del municipio. Al escuchar este sonido algunos exclaman: “Ah, debe ser un chimán”.

que decir: si, si lo hice. Entonces él dijo: ¿ya lo ves? Pues ahora para que tu hijo se pueda curar, vas a estar otros veinte días sin tocar a ninguna mujer. Después de los veinte días el niño se sanó sin necesidad de tomar medicinas. ¡Nada! Solito se curó el niño. Entonces yo dije: ¡Ay! ¡Los abuelos y el costumbre tienen su razón, tienen su porqué! Es verdad todo eso. Y eso pasó hace poco, no es tiempo pasado.

La narración del informante presenta valiosos elementos para el análisis. Es importante resaltar la diferencia que se establece en su discurso entre la cultura indígena y el mundo ladino. El hecho de recurrir a un “mestizo” muestra su intención de encontrar alguien que pudiese avalar su “increencia” o descrédito en la eficacia de la costumbre. Esta búsqueda de la “otredad” para tratar de manipular las creencias comunitarias y la necesidad de justificar propósitos y deseos individuales, no sólo implica la desnudez - si se me permite la expresión - , étnica representada por el despojo del traje tradicional, sino también el desprendimiento de los vínculos comunitarios. Implica salir a la tierra del “otro” para encontrar respuestas y satisfactores ajenos a las de su entorno. Significa ir al mundo del ladino para desligarse de una identidad que de alguna manera lo vincula a sus normas tradicionales. Al final, retorna a las formas de la “tradición” indígena tras el mal cumplimiento de la costumbre.

Durante los veinte días que anteceden al alumbramiento, la madre recibirá masajes con hierbas por parte de la comadrona, tomará baños de vapor en los temascales y beberá infusiones.¹¹ El tipo de hierbas que se ingieren o que se utilizan para el tratamiento son el tabaco y el chocolate, que tienen la función de “darle fuerza” a la mujer antes y después del parto. La amalba también se les da a beber tres veces al día con el fin de ayudar a mitigar los dolores de estómago, así como el cazabe y la hierbabuena, que son utilizados como un tratamiento posterior al alumbramiento aunque pueden servir también para los dolores menstruales.

Pero es común que tras la conversión a otras confesiones religiosas, la costumbre se vea como cosa del pasado (y como un acto pecaminoso), de una “vida vieja” que ha dejado su lugar a la que se espera sea una “vida renovada”. Para los evangélicos, las tradiciones son de los antepasados y deben dejarse en el olvido por ser ya ineficaces, por “no

¹¹ Según el Diccionario Mam, la palabra empleada para designar al temascal es *nchuuja* (raíz *chuu*) que también puede referirse a la abstinencia de veinte días posterior al parto. Así, *nchuaajana*, es un término que significa mujer en abstinencia (Diccionario, op. cit: 63).

necesitarlos más”.

Ahora ya no se cree, porque ahora leemos la Biblia. Antes los abuelos iban a los cerros a hacer sus oraciones y prender candelas. Ahora ya casi nadie cree eso, pero los respetamos. Si alguien tiene una creencia no se le puede obligar a dejarlo. Así como hay católicos y evangélicos, hay gente que chupa trago. Dios hizo el cielo y la tierra: no hay por qué ir al cerro a pedir nada. Aunque se respeta a los chimanes que van a hacer sus oraciones. Siembran piedras y prenden candelas, se pone sangre de gallina o chompipe para que tengan vida.¹²

La cita es por demás interesante, sobre todo porque deja al descubierto el sentido de respeto que se mantiene hacia otras costumbres y tradiciones (a pesar de que el tono de condena que mantienen hacia este tipo de prácticas, sea una constante en las narrativas discursivas institucionalizadas de los grupos no católicos). A pesar de lo que esgrimen sus discursos conversionistas, los evangélicos pentecostales también creen que la mujer debe permanecer veinte días recibiendo el cuidado de la comadrona. Al cumplirse este período, algunos llevan a sus hijos a “presentarlos” en el templo. Esto se hace con el fin de que Dios “conozca” al niño y para pedirle (igual que como se hace con el cerro) que crezca fuerte, sin enfermedades y que le vaya bien económicamente. Describe un todosantero pentecostal:

Aquí también hacen la celebración de los veinte días. Si la mujer se descompuso, toma dieta de veinte días. Bañan a la mujer en temazcal. Las comadronas hacen su tratamiento a los veinte días. Eso es para que la mujer quede bien, lo hacen a los veinte días, es su tratamiento. Después el pastor viene a orar para que el niño ya no se enferme.

Después de haberse realizado la ceremonia religiosa de bendición por el niño, la familia hace una fiesta en donde toda la congregación comparte alimentos preparados a base de papa y caldo de res. Se canta durante el culto con altavoces y música durante varias horas.

Es importante notar que el adulterio y algunas prácticas sexuales son considerados como pecados graves que se sancionan de acuerdo con la moral comunitaria local e independientemente del credo que se profese. Sobre este punto podemos comparar lo

¹² De la cita anterior llama la atención lo que se ha mencionado en otros apartados y capítulos sobre el respeto que los todosanteros conversos manifiestan respecto a las otras creencias (como llaman a las denominaciones).

señalado por Oaks en su trabajo sobre Todos Santos en el que la autora señala que aquellos hombres que tenían por costumbre mantener relaciones con varias mujeres, se les consideraba “malos”. Su trabajo nos muestra de manera más específica la relación que mantienen este tipo de acciones relacionadas con el pecado, la enfermedad y la confesión, así como con la sanidad del cuerpo y del alma. La importancia de este tipo de descripciones radica en que dichas prácticas y creencias (como veremos más adelante y como también se ha señalado en el capítulo VI) forman parte, junto con el credo católico y pentecostal, de una especie de “mosaico simbólico” que entretexe la religiosidad de los todosanteros y que comparten valiosos elementos dentro de un lenguaje ritual, en cuanto al respeto que se debe guardar respecto a ciertas normas. Tal sentido de condena frente a este tipo de “pecados” lo encontramos en una cita de Oaks descrito de la siguiente manera:

Siempre hay mujeres, siempre hay hombres. A veces hay hombres malos que tienen una mujer, luego otra y luego otra. También hay mujeres malas que tienen muchos hombres. Esto es lo que hay que hacer. Pida cuatro huevos de chompipe, encienda candelas de cera, un poco de copal o mejor de algún incienso. Entonces un día I´x o I´mix, lleve al pecador al río durante la noche y llévese también sus materiales. Mande al pecador al río a lavarse los pies, las manos, la cara y la cabeza. Meta copal y un huevo de chompipe en la pichacha y rece así:

"Ah, malaya, Señor Patrón de Todos Santos, ah, malaya, Dios, ah, malaya, Santa Justicia, ah, malaya, Santo Mundo, quítenle la maldad a esta persona (pronunciando el nombre). Háganlo olvidar su impulso buscando otra mujer. Ah, malaya, Santo Mundo, enfríale el cuerpo un poco. Ah, malaya, Santa Justicia, limpia a esta persona de su maldad. Ah, malaya, Caballero K´oyja, Caballero B´atz, Caballero Si´bil cha´x, quiten la maldad de este hombre, enfríenle el cuerpo, que el agua, que el río se lleve su maldad; quítasela, río; llévatela a tu casa. Malvado es este hombre (Oaks, op.cit. 83-84).

Es importante subrayar la relación entre el pecado, la confesión y la enfermedad; son conceptos que ya han sido estudiados por Villa Rojas en algunas de sus etnografías realizadas en el área maya. Según se desprende de sus trabajos, existe una relación directa entre la enfermedad, el pecado y la confesión que no ha sido explorada del todo. Sobre este punto Villa Rojas nos dice:

No deja de llamar la atención que un tema de tanta importancia en la antigua cultura mesoamericana como fue este que integra la trilogía de la enfermedad, pecado y confesión, hubiese pasado prácticamente inadvertido entre los autores contemporáneos. Ni Ramón Pardal (1937) en su Medicina aborígen mesoamericana, ni Luis Ángel Rodríguez (1944) en

la ciencia médica de los aztecas, ni López Austin (1971) en *Medicina náhuatl*, ni Gordon Schendel, en *La medicina en México: de la herbolaria azteca a la medicina nuclear*, ni otros mas han tocado el punto (Villa Rojas; 1983: 89).

Vinculado con este tema, los mayas yucatecos creían que la enfermedad provocada, entre otras múltiples causas, por la mala conducta y el pecado, estaba relacionada generalmente con actos sexuales considerados malignos e impuros (entre ellas el adulterio). En estos casos, y una vez que se señala el posible origen de la enfermedad así como su vínculo moral con un sentido pecaminoso, la cura comenzaba con la confesión de las faltas, las cuales, de no ser admitidas públicamente, traerían como consecuencia no sólo un desajuste individual por parte del que incurre en el pecado sino también calamidades a nivel comunitario. De ahí que una de las técnicas terapéuticas sea la confesión de la falta cometida.

Los pobladores de Dolores tuvieron la costumbre de confesarse a sus caciques cuando se enfermaba algún miembro de la familia, teniendo la creencia de que la enfermedad terminaría en muerte, a menos que se confesare el hijo, el padre, o el esposo, etcétera. En caso de sufrir de plaga o enfermedad, toda la comunidad, (tras) la confesión de algún pecado serio, ocasionaría la muerte del pecador mediante arcos y flechas (ibid: 91).

Además de las faltas sexuales, la trasgresión de los rituales, la falta de respeto a las costumbres, así como la poca puntualidad en el seguimiento de las normas religiosas, también eran considerados como pecados en sí mismos o el origen de ellos. Como se puede observar, no dista mucho de lo que los mames de Todos Santos consideran como una falta a la tradición o “pecados sociales”, los cuales incluyen el adulterio, el robo, pero también la falta de respeto hacia los símbolos rituales. En este punto es conveniente aclarar que lo que se puede considerar una falta dentro de este contexto no se refiere exclusivamente a quienes han dejado de practicar la “costumbre” por haber cambiado de religión, sino en términos generales a aquello que es posible observarse como una ruptura con la lógica del lenguaje ritual de los antiguos. En ese sentido, el hecho de que las generaciones jóvenes hayan dejado de creer en la eficacia y poder de los cerros, puede ser visto como una falta incluso sin haberse cambiado de adscripción religiosa.

El pecado, la culpa, el perdón y la enfermedad

En este apartado trataré de presentar algunos acercamientos respecto al pecado y su vínculo con la culpa, el perdón y la enfermedad, desde el referente de las costumbres y normas de los todosanteros. Este apartado tendrá la intención de indagar sobre aquello que se considera pecado entre los mayas, concepciones que pueden variar dependiendo del contexto temporal (momento histórico), así como de la etnia de la que estemos hablando.¹³ Como parte de este análisis se abordarán las formas en las que los conceptos cristianos han sido amoldados tanto a las interpretaciones de católicos como entre los grupos evangélicos, tomando como punto de partida para su estudio las reformulaciones que se hacen dependiendo del esquema doctrinal con el que estemos tratando.

El pecado y la confesión de las faltas, en su relación con la enfermedad y la curación, mantienen un vínculo estrecho. Los recursos terapéuticos son variados, pero es un hecho que aun en la actualidad prevalece la confesión de las faltas cometidas como un medio para poder diagnosticar el mal y desalojarlo del cuerpo del individuo. Es decir, se busca la sanidad corporal a través de la sanidad espiritual (tal como ocurre entre los grupos pentecostales).

Entre los mayas tradicionalistas, el ritual de sanidad y confesión se realiza de la siguiente manera: los chimanes pulsean a la persona para averiguar el lugar en el que se encuentra el mal. Se puede tomar la muñeca del enfermo o la pantorrilla (recordemos que lo mismo se hace cuando se bautiza a los niños). A medida que se avanza en la pulsación y mientras aumenta la presión de los latidos sanguíneos, se procede a determinar “en dónde se encuentra el mal (pecado)”. Sobre este punto la etnografía de Villa Rojas ilustra perfectamente tanto el procedimiento como la manera de diagnosticar por parte de los chimanes.

Para que las cosas salgan bien, se empieza por tomar el pulso del enfermo para averiguar quién está echando el daño. Después, sin soltar el pulso del paciente, se pasa a interrogar al padre, empezando por preguntarle quiénes fueron sus padres; quienes lo atendieron de

¹³ Sin embargo, podemos decir que uno de los pecados que se sancionaron de manera más enérgica por parte de los evangelizadores (particularmente durante la colonia y hasta ya entrado el siglo XIX), fueron aquellos de índole sexual.

pequeño; quiénes lo enseñaron a hacer la milpa; quiénes le buscaron mujer; cómo trató a sus padres; ¿los ayudó? ¿les hizo buen entierro?, ¿ha tenido otras mujeres?, ¿por qué las ha cambiado?

De ese modo se va preguntando hasta que se llega al día de hoy. Entonces se pasa a hacer lo mismo con la madre. Todo esto se ha de hacer sin soltar el pulso del enfermo, pues es allí donde se nota si se está diciendo la verdad o mentira. Una vez que se ha examinado al padre y a la madre, se pasa al examen del enfermo. Esto lo ha de hacer cada uno de los *pikabales* que participan en el examen (*op.cit.* :327).¹⁴

La utilización del antiguo calendario maya resulta indispensable para los chimanes a la hora de establecer un diagnóstico o interpretar el padecimiento que están tratando. De acuerdo con los datos de Oaks, hasta la década de los cuarenta “Los indios creen que son malos los últimos cuatro o cinco días del año. Durante estos días permanecen en su hogar, no trabajan, comen poco y se abstienen de todo contacto sexual. En el día t’coj acude a sus chimanes (adivinos) para confesar sus pecados. Todos sus pecados deben ser confesados antes de llegar el nuevo año” (*ibid*: 191).

Koizumi señala, en su trabajo sobre San Francisco (comunidad mam en Guatemala), que el pecado es entendido a través de una interpretación local. Dista mucho de explicarse en los términos que lo hace el cristianismo formal. Para los mames de San Francisco, el pecado se atribuye a la trasgresión a normas, valores, disputas y otros pecados de los miembros de la comunidad. Como lo refiere la autora en su estudio, la enfermedad, la muerte, los accidentes, conflictos y otros sufrimientos humanos se interpretan generalmente como consecuencia o resultado de faltas pasadas (Junji Koizumi, 1988: 7). En ese sentido, no resulta extraña la relación que los predicadores pentecostales y algunos conversos o incluso los mismos catequistas católicos establecen entre la vida pasada (representada por la costumbre) y los infortunios que padecen los pecadores inconversos. Así pues, el apego a la costumbre, viene a representar el pecado por antonomasia del cual deben librarse a fin de obtener lo que las doctrinas evangélicas entienden por “salvación del alma”, proceso que,

¹⁴ Wisdom Charles describe una práctica curativa muy similar a la que describen otros autores: “El adivino obtiene sus informes formulando preguntas al espíritu sahurin localizado en su pantorrilla derecha... Va a la casa de su paciente y oscurece el interior, pues los adivinos dicen que no pueden trabajar bien con la luz fuerte. Se sienta junto a la cama y mastica tabaco, frota con saliva su pierna derecha y a los pocos minutos empieza a trabajar en el diagnóstico. Este consiste en formular preguntas directas al espíritu, relativas a la posible causa de la enfermedad. El espíritu contesta “sí”, haciendo que se contraigan los músculos de la pantorrilla, y “no” dejando que permanezcan en reposo. Todo el acto está revestido de dignidad y se lleva a cabo de forma dramática” (Wisdom, 1961: 392-95).

como se ha señalado en capítulos anteriores, resulta mucho más elaborado y que requiere mayor compromiso que la simple adscripción a un grupo religioso determinado. En ese sentido, conviene apuntar que, cuando menos en un nivel discursivo institucionalizado que mantienen los pentecostales, alejarse de la costumbre representa uno de los principales retos para el converso, con todo y los riesgos que eso conlleva para la vida diaria. Sobre este punto quisiera presentar tan sólo breves acercamientos respecto de algunos términos lingüísticos que ayuden a entender la naturaleza del pecado y la manera en la que, a través del lenguaje, se entrecruzan varios elementos simbólicos/rituales de gran importancia para el análisis de este tipo de creencias.¹⁵

Según el Diccionario Mam de Ixtahuacàn, *Ajiil* es una palabra que puede utilizarse para referirse al “pecador” (Diccionario, 1986:3),¹⁶ pero que también se encuentra relacionada con un campo semántico más amplio. Otro de sus significados nos remiten a algo que es preciso, necesario y obligatorio que se realice. En otros contextos también puede vincularse con el concepto de enfermedad tomando siempre como punto de referencia la raíz *iil* (ibid). Pero es quizás su sentido de obligatoriedad el que se vincula con el de culpa, a través del cual el individuo “se ve obligado” a hacer lo correcto. El prefijo *aj* es un agentivo, en este caso, el pecador. Así, culpa o culpable, puede expresarse como *aj paj* (culpable) (ibid). Otras frases también remiten a un tipo de sanción moral respecto de ciertas conductas tales como el adulterio, referido mediante la expresión *aj ky'a7s* conformadas por la raíz *ky'a7j*, que sirve para referirse tanto al adulterio como a la fornicación (ibid).

Otro tipo de “pecados” se vinculan, sobre todo entre religiosos catequistas y protestantes, a los ritos o prácticas apegadas a la costumbre de los tradicionalistas, referidos por el término *aj mees* (ibid.), del español mesa y que el diccionario designa como “brujo” o chimán de manera similar, sobre todo por relacionarse con la antigua costumbre de los sacerdotes mayas de utilizar una mesa pequeña para realizar sus rituales, y también por

¹⁵ Quisiera señalar que no pretendo hacer un examen lingüístico exhaustivo, en parte por carecer de esa formación, pero también por responder tan sólo a un intento por echar un vistazo a lo que el análisis de los términos lingüísticos nos pueden ofrecer respecto al campo semántico de las palabras y, sobre todo, respecto a los usos que adquiere el lenguaje en el plano de la *performancia* o actualización cotidiana del mismo.

¹⁶ Por el momento sólo cuento con esta fuente, y aunque sin duda esta reflexión requiere de mayor análisis cotejando con otras fuentes lingüísticas, dejaré para un estudio posterior mayor profundidad al respecto.

considerar ese objeto como símbolo de la religión maya.

Existe también una variante para referirse a los “costumbristas” como *aj poon*, en la que se toma la raíz *poon* para referirse al copal empleado en los ritos tradicionales (Ibid, 242). *Aj q'üil* (Ibid: 4), sirve para referirse al zahorín o adivino. En este caso, mantiene la raíz *iil*, que como vimos, estaría relacionada con los significados “preciso”, “necesario”, “obligatorio”, empleados para designar al “pecador”.

Así pues, el mal, el pecado, la culpa y el perdón son conceptos que se encuentran íntimamente vinculados y que pueden ayudarnos a entender la manera en la que otros conceptos como los de orden / desorden , armonía / desarmonía, sanidad/ enfermedad son interpretados por los indígenas mames y cómo estos elementos se trasladan hasta sus creencias doctrinales católicas, protestantes o tradicionales. En razón de ello, explicaré brevemente la manera como la tradición occidental ha entendido cada uno de estos conceptos y la forma en la que son reelaborados o reinterpretados desde la realidad de los mames todosanteros.

Para William Schoenfield, las grandes religiones han tenido gran preocupación por el pecado. Consideran que las imperfecciones del hombre o pecados son parte central de sus teologías. Así, se han señalado una diferenciación entre el grado de los pecados, por lo que existen pecados mayores o menores (veniales y mortales en el cristianismo). Se diferencian así por cantidad y por su origen, también se catalogan de acuerdo a lo que provocan o en lo que respecta a sus consecuencias, más allá de la falta misma. Sobre este punto el autor nos advierte:

Se hacen distinciones entre pecados, iniquidades y transgresiones; entre pecados mayores y menores, pecados conocidos y pecados no confesados, pecados sexuales y éticos, pecados mortales y veniales, y otros parecidos. Cada religión, cuando busca regular en mayor o menor grado la conducta humana, establece preceptos sobre la conducta apropiada. De acuerdo con ello, cada religión considera reprehensible el rompimiento de las reglas que impone. Expresado lo anterior en la forma reificada a la cual nuestro lenguaje es adicto, cada rompimiento es un “pecado” (Schoenfeld, 1999: 157-158).

Como es de esperar dentro de un contexto cristiano-occidental, tras la falta cometida aparece la amenaza del castigo como una manera del enmendar el mal provocado. La punición puede ser de tipo moral o bien concretarse mediante el castigo corporal y como él mismo lo menciona, “en alguna parte [...] aparece la culpa” (Ibid, 1999:159). El pecado,

como la reificación religiosa de la conducta “inadecuada”, se aparea, por el lado motivacional, con otra reificación: “el impulso al mal” o a la “tentación” (Ibid: 1999 :160).

Así pues, la existencia del mal proviene de la idea que tiene el hombre del dolor y el sufrimiento, así como la posibilidad de alejarse de los límites humanos para corregir dichos sufrimientos (pérdida de la esperanza). Con ello, se da paso al conocimiento y certidumbre del hombre por entender o tratar de explicar la existencia del mal en el mundo (Teodicea).

Para los mames de Todos Santos el pecado puede heredarse y ser la causa de males de orden social pero también corporal, por lo que muchas veces – ya lo he mencionado antes - es preciso ir al río a confesar los pecados. En ese sentido, dicho ritual mantiene ciertos elementos que se comparten con el bautizo pentecostal. Es un símbolo de purificación en el que además de la sanidad espiritual, se puede obtener la curación corpórea por medio del agua (justo al tener contacto con este elemento, mismo que se vincula también al cerro) mediante la confesión de las faltas cometidas. En el mismo sentido que los rituales mayas, si bien no se hace una declaración explícita de los pecados cometidos por los antepasados, sí se condena la “costumbre” (conjunto de prácticas religiosas heredadas de los “antiguos”) y funciona del mismo modo para procurar la sanidad espiritual y corporal del individuo.

Los espacios geográficos tienen suma importancia dentro del imaginario de los todosanteros. Son lugares relevantes para la vida cotidiana ritualizada, pero también sitios de recreación y trabajo en el que confluyen movilidades, historias, narrativas e ideas que se reconstruyen tanto a nivel de práctica religiosa como discursiva dentro de ese gran imaginario compartido culturalmente e incluso, para fungir como promesa de espacios habitables en ese “paraíso” que algunos aspiran a alcanzar tras la muerte.

Para los chimanes, al igual que como sucede dentro del ritual del bautizo pentecostal, el río cumple una función purificatoria.¹⁷ Mediante una ceremonia se lleva al

¹⁷ Sobre los rituales purificatorios en el río, Maud Oaks, ya había registrado observaciones parecidas en la década de los cuarenta. Sobre la relación del pecado y la purificación del río describe lo que un chimán le indica: Entonces un día *I'x* o *I'mix*, lleve al pecador al río durante la noche y llévese también sus materiales. Mande al pecador al río a lavarse los pies, las manos, la cara y la cabeza. Meta copal y un huevo de chompipe en la pichacha y rece así: "Ah, malaya, Señor Patrón de Todos Santos, ah, malaya, Dios, ah, malaya, Santa Justicia, ah, malaya, Santo Mundo, quítenle la maldad a esta persona (pronunciando el nombre). Háganlo olvidar su impulso buscando otra mujer. Ah, malaya, Santo Mundo, enfríale el cuerpo un poco. Ah, malaya, Santa Justicia, limpia a esta persona de su maldad. Ah, malaya, Caballero *K'oyja*, Caballero *B'atz*, Caballero *Si'bil cha'x*, quiten la maldad de este hombre, enfríenle el cuerpo, que el agua, que el río se lleve su maldad; quítasela, río; llévatela a tu casa. Malvado es este hombre. No hay tiempo que no se pueda ir al río a confesar

pecador para que le mojen su cabeza, sus brazos y por último sus pies. Es decir, al igual que el bautismo pentecostal, se trata de “cubrir”, de manera simbólica, todo su cuerpo a través de un elemento tangible como el agua.¹⁸ Para esta ceremonia se utiliza una gallina o pavo que se sacrifica mientras se queman candelas e incienso.

Quizás también este tipo de rituales de sanidad puedan ser comparados con el practicado por las confesiones pentecostales, en tanto que, cuando una persona requiere oración por sanidad, el pastor y los ancianos proceden a untarle aceite en la cabeza, brazos o bien en la parte afectada. La oración va acompañada de lamentos y la imposición de las manos en la frente de quien solicita la oración. Es indudable el carácter de objeto ritual que adquiere el aceite y el agua del río para los pentecostales. Son medios a través de los cuales Dios le transmite al hombre (igual que los sacramentos católicos) su gracia y poder de sanidad.¹⁹ Miran la oración como un acto cuya base y sustento ritual radica en el poder que se le concede a las palabras en tanto portadoras del poder de Dios para sanar el alma y el cuerpo. De nuevo, resulta interesante observar la similitud entre la oración pentecostal para pedir por sanidad y la manera como los chimanes practican sus rituales terapéuticos. Sobre ello también describe Oaks lo siguiente: “Entonces les toqué la cabeza a todos los presentes, quienes estaban esperando mi gesto con mucho respeto. Cuando terminé de hacer esto, el chimán dijo: "Usted sabe rezar bien, Padre Nuestro" (Oaks, 2001: 92).

los pecados. Cuando la gente va al río confiesa sus pecados y dice quienes son sus peores enemigos, quien es la persona mala que ha lanzado un hechizo contra ellos y rezan para que la maldad pueda recaer sobre el que la ha enviado. Entonces hay un entierro. Le he enseñado cómo extraer un entierro. Cuando lo extrae - Ah, malaya - , entonces la persona está bien (Ibid: 83- 84).

¹⁸ La relación entre el cuerpo y el pecado entre los mayas costumbristas y pentecostales requiere ser tratado en otro apartado tomándose en cuenta las implicaciones teológicas que requiere su análisis. Lo que llama la atención es que se ha heredado desde los antepasados el fuerte sentido de condena sobre las faltas sexuales. Éste es un pecado que fue duramente perseguido durante la Colonia y que permanece hasta nuestros días, incluso tras la conversión al pentecostalismo.

¹⁹ Sobre el poder de ciertos depósitos de aguas para curar enfermedades Wisdom Charles nos menciona que entre los chortís las fuentes más sagradas son aquellas que se utilizan como depósitos durante la ceremonia de invocación de la lluvia y de las cuales se obtiene agua sacramental para fines ceremoniales. Todas las fuentes tienen nombre. “El agua de las fuentes termales se usa medicinalmente para curar enfermedades mágicas” (Wisdom Charles, 1961:478).

Como ya se ha mencionado, en el caso de los pentecostales el bautismo tiene el mismo sentido purificador, tanto desde una perspectiva espiritual como corporal. Es en el agua donde se confiesan los pecados y uno queda libre de toda culpa. Además, el agua del río queda cubierta con grado de sacralidad, ya que se cree que tiene la capacidad de propiciar la sanidad al cuerpo de quien padece una enfermedad. No es tampoco extraño escuchar personas que aseguran que después de haberse realizado el bautismo, el agua del río se carga de cierto poder capaz de sanar a cualquiera de los presentes. Como lo relata un todosantero pentecostal:

Estoy feliz de haberme bautizado. Fuimos a un río que está arriba de la montaña. Es precioso. El agua es cristalina. Cuando salí del agua grité ¡Gloria a Dios! Los hermanos me dijeron que nunca habían visto que alguien que bautizaron dijera eso. Me sentí feliz. La palabra de Dios es bonita. Me gusta, es la verdad. También me preguntan si sentí fría el agua, y les dije que nada, no la sentí fría. No me enferma lo frío del agua, al contrario más me sané. Mi esposa estaba enferma de sus rodillas y cuando se bautizó ya no le volvió a doler nada.

Si bien en el ritual de bautismo pentecostal no se recurre al sacrificio de animales como lo practican los chimanes, también es cierto que este rito es considerado en sí mismo una especie de sacrificio. Se da muerte al viejo hombre para renacer de las aguas. Al igual que con lo que sucede en otros ritos de curación, se piensa que el alma del individuo se purifica y lava de sus manchas al salir del río. Después de la confesión pública de las faltas cometidas (se confiesa ser pecador), dicho acto produce también la curación o sanidad física, tal y como lo relata el informante.

Como se ha visto, en el bautismo pentecostal se mantienen todos y cada uno de los elementos simbólicos descritos en los procesos de terapéutica vinculados a la confesión de las faltas y la sanidad, tal y como lo practican los chimanes. Entre los pentecostales, se tiene la creencia de que la enfermedad produce un decaimiento en el espíritu de la persona y que al mismo tiempo su padecimiento se encuentra íntimamente vinculado con la presencia del demonio, el Diablo o de fuerzas malignas que residen en el cuerpo del individuo. Sobre la relación entre el poder y la enfermedad pentecostal, Pablo Wright explica en su trabajo realizado entre los toba que para restablecer el poder o nivel normal del cuerpo y espíritu del hombre es necesaria la voluntad divina. Como el autor lo describe:

Cualquier enfermedad, como la acaecida al pastor Cuadrangular, es explicada como una merma en la cantidad de poder del espíritu, y eso se origina en la voluntad de la divinidad. Para restablecer el nivel normal es necesaria la aquiescencia de Dios pero también el esfuerzo de los espíritus de los creyentes, quienes a través de la oración colectiva podrán reabrir el canal de comunicación interrumpido con lo Alto. La manifestación de su poder hará que los espíritus experimenten estados casi inefables, y que ellos se transmitan al espíritu del enfermo. La búsqueda de poder es un rasgo común entre los ideales toba de vida, y no se restringe únicamente a una concepción metafísica como podría interpretarla un doqshi (gente no indígena) al escuchar las palabras de un creyente. El poder es la sustancia básica que les permite a los hombres desempeñarse en su vida cotidiana. En el contexto religioso, asume las connotaciones propias de la terapia y la transmisión de información a través de los testimonios, ya que el conocimiento se valora como un bien restringido que debe compartirse con el resto de la comunidad (Wright, 1990: 32).

Sobre la relación entre el Demonio y la enfermedad explica que el discurso de los evangélicos viene a ser una representación simbólica del mal, que tiende a polarizar a este, en oposición con el bien. El Diablo por su parte, representa la mancha y el pecado, éstos dos, proyectados hacia diversos campos semánticos que terminan por construir objetos simbólicos discursivos en otro tanto de significados tales como el desorden o la suciedad del alma por lo que conlleva a la enfermedad y el desorden mismo en el hombre como resultado final del padecimiento físico. En ese sentido, lo chamánico se relaciona, desde el discurso evangélico, con la práctica demoníaca, por lo que una vez convertidos, no se debe practicar más (Wright, 1990: 33).

Así pues, y según la explicación de Wright, entre los pentecostales la enfermedad se piensa como una mutación de la ontología del creyente cuyo lazo con lo divino se interrumpe por voluntad del cielo o bien a causa de la acción del Demonio o Diablo que se vale de esa situación de resquebrajamiento del cuerpo y del alma (Wright, 1990: 34). Como se ha visto, la fase terminal de la curación radica en el poder de la confesión de las faltas pero al mismo tiempo, mediante el testimonio de lo que ha sucedido en su cuerpo. De este modo se reactualiza mediante el discurso el acontecimiento o milagro de la acción divina en el cuerpo de un ser humano.

Desde mi punto de vista, tanto para los pentecostales de Todos Santos como para los católicos, la fórmula del ritual y la del chimán mantienen importantes paralelismos y entrecruces simbólicos. No sólo resulta indispensable la confesión de las faltas sino que también se cree que, tras cometer un pecado, la enfermedad producirá un desorden en el

cuerpo del ser humano por lo que se debe reestablecer el orden mediante la sanidad del alma primeramente (misma que se consigue con oración, sacrificio y perdón) y después la del cuerpo.

De manera similar a lo que sucede en los rituales de sacrificio y sanidad efectuados por los chimanes, en casi todas las ceremonias pentecostales se culmina con una gran comida en la que se ingiere principalmente carne de gallina o caldo de res con papa. Antes de pasar a comer, todos se aproximan al fogón, se paran alrededor y hacen oraciones acompañadas de gemidos y lamentos.

Como se observa, esto podría considerarse como un paralelismo simbólico y de significado con la costumbre de los todosanteros “tradicionalistas”. Sobre este tipo de costumbres Oaks describe que los indígenas todosanteros le enseñaron la manera de curar las enfermedades utilizando el río, así como aquellas consideradas enfermedades del alma, que por lo general se piensa son atribuidas a la acción de las malas intenciones de otros chimanes mediante la brujería. “Le he contado a usted todo lo que mi corazón desea enseñarle, y con amor. Poco a poco usted aprenderá. No tenga pena. Le voy a enseñar cómo quitar la enfermedad por medio del río, como curar a una persona embrujada” (Oaks, 2001: 69-84).²⁰ Más adelante señala la autora de manera más específica la forma de realizar el ritual de acuerdo con lo narrado por sus informantes:

No hay tiempo que no se pueda ir al río a confesar los pecados. Cuando la gente va al río confiesa sus pecados y dice quienes son sus peores enemigos, quien es la persona mala que ha lanzado un hechizo contra ellos y rezan para que la maldad pueda recaer sobre el que la ha enviado. Entonces hay un entierro. Le he enseñado cómo extraer un entierro. Cuando lo extrae - Ah, malaya - , entonces la persona está bien (Ibid: 84).

Para algunos autores, en las religiones antiguas que no estaban basadas en un texto revelado, el bien y el mal eran considerados relativos, sobre todo respecto al orden social

²⁰ Resulta interesante mencionar que algo similar sucede entre algunas tradiciones religiosas africanas (particularmente la Santería o el Candomblé), en las que existe una práctica mediante la cual se realiza un ritual en agua de río que simboliza la purificación del alma y su limpieza, pero que también incluye sacrificios de animales y que del mismo modo tiene la capacidad de curar embrujos o las llamadas enfermedades del alma (Comunicación personal de Nahayeilly Juárez Huet).

que a su vez se vinculaba con el orden cósmico. Las religiones mesoamericanas comparten esta concepción que tiende a relacionar a los infortunios o acontecimientos “malos” con el desorden del universo, por lo que corresponde al hombre contribuir en el restablecimiento de tal desequilibrio mediante la restauración de la armonía con la comunidad, el mundo que lo rodea y las deidades. Algo un tanto similar expresa Minois cuando nos dice: “el mal es lo que contribuye a destruir el orden social, íntimamente ligado al orden divino” (1994: 47). En ese sentido, asegura que se desarrolla una valoración del pecado y una “teología del pecado que establece una casuística y una jerarquía de las faltas morales. En el siglo XII aparece la distinción entre pecados veniales y pecados mortales, de los que sólo los últimos llevaban consigo la condena eterna” (Ibid: 226).

Como se ha tratado de explicar, el pecado dentro de las etnias mayances se relaciona más bien con la ruptura de normas morales comunitarias (omisiones rituales) y a la costumbre. De ahí que la borrachera, el maltrato a las mujeres, el incumplimiento de la costumbre (desorden y faltas a los rituales mayas) y el adulterio, sean acciones consideradas como “pecados” sociales en tanto que son capaces de provocar el desorden social y comunitario y no son solamente vistos como la perdición individual de quien comete la falta. De ahí que este tipo de comportamientos sean sancionados por una colectividad de la cual forman parte católicos, evangélicos y aquellos que practican la “costumbre”. En ese mismo sentido Cabarrús apunta que el pecado entre los q'ekch'és consiste en “... embolarse, abandonar a la mujer y meterse con otra, maltratar y faltarle el respeto a los padres. Estos actos constituyen lo que llamo culpabilidad en sí; en todo esto no hay discusión” (Cabarrús, 1998: 48: checar página).

Religiosidad, costumbre y vida cotidiana

Pero la relación con los cerros no termina tras cumplir los veinte días posteriores al alumbramiento. Para los mayas apegados a la “costumbre”, es necesario rendirle culto a las montañas y a las deidades que habitan en ellas a fin de que les vaya bien en su vida cotidiana. Como se ha mencionado en otros apartados, los cerros son especie de “fiadores” con los que los hombres establecen contratos al nacer, o bien durante su vida. En los tiempos de los abuelos, también existían piedras sembradas para los animales, tales como las ovejas, caballos etc. Así lo recuerda una anciana todosantera quien narra que en una

ocasión perdió a dos de sus ovejas por lo que tuvo que recurrir al cerro y a un chimán en busca de ayuda. Al día siguiente fueron a hacer rogativas y a llevar ofrendas a la piedra. Rezaron y pidieron por los animales perdidos. Después pudieron ver cómo aparecieron en el camino siete ovejas blancas, gordas y con mucha lana. A partir de ese día continuó ofrendando a la piedra y al cerro. Según lo narra la gente mayor, en el principio, sólo existían dos cerros que se pelearon para saber cuál era el más alto y poderoso. “El Tuicoy es el cerro más poderoso, el que tiene... o sea es más fuerza. Tuiyembal y Ticoy se pelearon pero el Tuicoy es el que tiene más fuerza. Se pelearon por la altura y por lo que está adentro, pero el Tuicoy ganó”.

Cada cerro tiene su nombre y diferentes poderes pues sus dueños se ordenan jerárquicamente. Destacan el cerro “Rey”: el Chicoy, y el Tuiyeme, el Sikwilchaax, el Tu Xioloc y el Tekóm Manchum (donde están las ruinas). El primero es tan fuerte que se cree hizo explotar al “Chichonal” un día que pelearon. “Claro se veía cómo se aventaban rayos como la artillería de los sardos”.

Cada persona tiene su cerro y se cree que existen diferentes adoratorios dependiendo el tipo de petición que se les quiera hacer. Los hay para pedir por amor, por viajes, para obtener buena salud, para obtener dinero etc. Es por ello que los cerros estructuran no sólo buena parte del sistema de creencias sino también y de manera importante todos los ámbitos de la vida cotidiana. Forman parte intrínseca de la dinámica social de la comunidad, ya que la reordenan en concordancia con la naturaleza y el mundo social (en su complejidad y dimensión económica, política y religiosa). Quienes tengan la necesidad de pedir dinero para realizar algún viaje o para la construcción de una casa, deberán ir a su cerro a pedirle que lo ayude con su “necesidad”. Como lo recuerda un todosantero evangélico, “los mismos abuelos nos decían que debemos ir frente a un cerro a pedir que dé el dinero, pero se tiene que ir con un señor chiman”. Hay quienes aseguran que los cerros tienen la facultad de “hablarle” o comunicar de manera audible a los chimanes sus decisiones. En ese sentido, los chimanes cumplen el papel de profetas entre la montaña y los hombres. La persona que le pide dinero al cerro a través de una ceremonia, establece un pacto por lo que se considera que “ya está vendido con el cerro”. Por eso es que tras la

muerte, el alma de quien hizo el pacto se irá a morar a las entrañas de su dueño, el cerro.²¹

Según las descripciones de algunos informantes, es posible hablar con los cerros (aunque otros piensan que eso sólo lo pueden hacer los chimanes), ya que su voz es audible. No obstante, es preciso tener cuidado de no hacer caso siempre pues en ocasiones los cerros pueden tentar a las personas para que se internen en sus cavidades. Generalmente se hace como una especie de castigo por su avaricia, pues como es sabido, los cerros guardan tesoros (oro y dinero principalmente). El cerro tienta a los hombre, les propone bienes. Todo esto no resulta extraño si tomamos en cuenta que en los cerros también habitan los muertos y el alma de aquellos que se “vendieron”. En ese sentido, el cerro también cumple con una función sancionadora de las faltas de los hombres en la tierra. El castigo puede ser la muerte.

Todos los días se debe ir, muy de mañana, a pedirle dinero al cerro. Cuando sus rogativas hayan sido escuchadas, éste le corresponderá con una cajita “llena de pisto”.²² Cuando se recibe oro en vez de dinero, será señal de que deberá realizar un sacrificio más grande, por lo que tendrá que abstenerse de tener dos mujeres. “Es la costumbre. Uno tiene que estar pidiendo todos los días y dicen que el cerro va a poner una caja de dinero, pero diariamente aparece oro. El que recibe el oro no debe tener dos mujeres”.²³ No está demás recordar que este tipo de rituales también encuentran un fuerte vínculo con conceptos tales como la fertilidad y los rituales que emanan de ella. En numerosos trabajos de corte etnográfico se ha apuntado la importancia que para los mayas tiene el respetar las normas y creencias relacionadas con la fertilidad de la mujer y de la tierra, en tanto fundamento de la religiosidad maya.

También se agradece cuando la cosecha fue buena, especialmente cuando se trata de maíz o de frijol. Se le agradece al Santo Padre del Cielo y de la Tierra. Relata un todosantero:

Hay una ceremonia que se hace a cada cosecha de maíz... frijol. Según la gente de Todos Santos, se está agradeciendo en ese momento al santo padre del cielo y de la tierra por una

²¹ Comparar más adelante con la descripción de la carrera de caballos y el lugar al que se dirigen los jinetes que fallecen durante la competencia.

²² La palabra pisto en Guatemala se refiere al dinero.

²³ Conviene reiterar que este tipo de creencias tienen una función reguladora de conductas en tanto se manifiesten en una cohesión social. En ese mismo sentido, se relaciona de manera directa con una ética o moral común compartida tanto por protestantes como por católicos.

buena cosecha por el sustento de la familia durante el año. Empiezan a rezar, se arrodillan y preguntan a la tierra al santo padre para que mande el agua. Para que tengan buena milpa, buena cosecha. A veces llevan candelas.

Según cree la gente antigua y los chimanes, el maíz tiene espíritu y corazón, razón por la cual es necesario hacer la fiesta. También se debe agradecer siempre al cerro y a Dios para que siga dando sus bendiciones.²⁴

Pero los pentecostales consideran que ya no tiene caso agradecerle a los cerros. Lo que si es verdaderamente importante es darle gracias a Dios el creador del Cielo y de la Tierra. “La gente antigua creía en otras cosas (tradiciones) porque no sabían leer. Ahora como la gente ya sabe leer pues entiende la Biblia y deja de practicar esas cosas antiguas. ¿Para qué ir a orar al cerro si podemos hacerlo desde nuestra casa?”.

Así recuerda también un anciano miembro de la Iglesia Centroamericana lo que significa el cerro para la gente antigua.

Antes la gente iba a pedirle a los cerros. Le pedían maíz, dinero, fortuna. También llevan a los niños para pulsearlos. Antes había Caja Real. Yo era Caja Real. Se le pedía al chimán que trabajara par fortuna. Iba a los cerros, a quemar candelas a matar chompipe. Le daban a los cerros. Ahora ya no creemos en eso. Antes la gente tenía muchos animales, todos tenían tierra. Ahora ya muy poco. Antes sí. Ahora estamos en el evangelio, ya no hay costumbre

Quisiera detenerme un momento en esta cita para analizar algunos puntos relevantes en el discurso de los conversos. En primer lugar, es de llamar la atención el papel que juega la Biblia en tanto objeto ritual, devocional y de culto en las narrativas de los evangélicos, sobre todo si tomamos en cuenta, como se ha hecho mención en el capítulo VI, que un alto porcentaje de los fieles no sabe leer a pesar de que ellos afirmen poder hacerlo.

Cuando tratan de evangelizar a alguien, como sucedió en mi caso y en otros más que pude observar, abren la Biblia al azar y repiten textos del evangelio “como si leyeran” para tratar de explicar la salvación del alma, aunque este tema lo hagan partiendo de una “supuesta lectura” del Génesis o cualquier otro libro ajeno a lo que su discurso refiere. Además de ello, el valor que le dan a la Biblia como objeto simbólico y ritual se aprecia en

²⁴ De acuerdo con Oliver La Fargue, “El rito agrícola, que domina la religión, se dirige sobre todo al maíz. Se suele oír la frase Santo Maíz, pero este adjetivo nunca se aplica a ninguna otra cosecha (La Fargue Oliver, 1994: 105).

que muchas veces utilizan biblias católicas, señalando que eso “no importa”, pues al fin y al cabo se trata de “la Palabra de Dios”. Conviene señalar la comparación que hace el informante entre la vida pasada, la costumbre, los cerros y los rituales que hacían los chimanes. También resulta importante la relación que se guarda entre este tipo de rituales y ámbitos sagrados junto con el poder de los cerros para otorgar bienes a la gente de los tiempos pasados. En ese sentido, la vida pasada (la costumbre) asociada al pecado en el discurso evangélico formal, también se vincula con el bienestar, la abundancia y prosperidad en general, aspecto que en cierto modo se opone al discurso proselitista esgrimido por los grupos evangélicos en el que las bendiciones materiales y espirituales fungen como parte primordial de la oferta salvacionista que se obtiene tras la conversión a credos evangélicos y no mediante la permanencia de sus costumbres.

En otros capítulos he abundado sobre la puntualidad de los todosanteros para explicar las diferencias entre las religiones. Así, la conversión se mira como un proceso natural y pocas veces se señala como algo que deba ser condenado socialmente. Bajo ese mismo argumento, parece ser que la prosperidad material tampoco es vista en la vida cotidiana como un factor que pueda ser utilizado con fines proselitistas, ya que como los mismos pastores señalan: “Dios da a todos por igual acá en la tierra, ya pagarán los justos y los injustos cuando el reino de Dios llegue”.²⁵

En términos generales, lo que se establece tras la conversión no es solamente una ruptura con la costumbre, sino también un resquebrajamiento en la concepción temporal. Me explico. El tiempo pasado, entendido como un período permanente de buenaventura para aquellos que creen y le piden a los cerros, se mantiene inmutable hasta nuestros días para quienes siguen la costumbre, mientras que la conversión a credos evangélicos provoca un dejo de nostalgia al narrar lo que era la costumbre del “pasado” y que en el presente se inscribe dentro de un orden distinto en tanto que no permite el mantenimiento de esa inmutabilidad temporal producida por el apego a la costumbre. Las bendiciones ahora

²⁵ Pero ser agradecido es parte de la educación de los todosanteros y va más allá de las fronteras temporales y confesionales. Quizás por eso es que los pentecostales acostumbran llevar al pastor a sus milpas para que ore por sus cosechas y pida a Dios que sean buenas. Cuando se han recibido los frutos de la tierra, los pentecostales cargan en sus espaldas costales de maíz o de frutas y suben los cerros hasta donde se encuentran sus templos para ofrendar a Dios lo que han cosechado. Se colocan frente al altar las primicias para que la congregación de gracias a Dios y bendiga a las familias por sus frutos. Nada distinto a la costumbre de los católicos de llevar al altar durante la misa sus costales de papa y maíz.

estarán enmarcadas dentro del esquema salvífico, sinónimo en muchos aspectos del alejamiento de la costumbre y la relación con los cerros, mientras que la oportunidad de acceder a otro tipo de bendiciones o bienes materiales, también será una posibilidad a la mano de los inconversos mediante su relación con la costumbre y las creencias pasadas. Este tipo de digresiones respecto a la manera de concebir el tiempo pasado en comparación con la vida nueva deben ser entendidos no mediante una lógica de prácticas y creencias religiosas o rituales cotidianas, sino desde la lógica del discurso de salvación protestante aprendido y ya institucionalizado, el cual establece una separación espacio temporal entre la vida pasada (con una serie de confecciones semánticas relacionadas con el mal, la enfermedad, el pecado, la mancha, la condenación etc.), y la vida nueva (vinculada a la vez con símbolos espirituales tales como la salvación del alma, el Cielo, la redención, etc). A manera de analogía podemos mencionar lo apuntado por Pedro Pitarch en su etnografía de las almas tseltales en donde expone que para los de Cancuc, “el tiempo pasado no era mejor ni peor, es simplemente el mismo que el que se vive ahora. La visión occidental que tiende a presentar el tiempo pasado como mejor que el presente parece no tener importancia para los cancuqueros” (Pitarch, 1996). Dentro del contexto local de los todosanteros conversos, el pasado se distancia del tiempo vivido, en tanto que ha demarcado sus límites temporales mediante el discurso de los evangélicos y no dentro de la lógica de la sucesión de lo que acontece dentro del marco de la vida cotidiana.

Los cerros: mundos, tiempos y espacios

Pero el mundo que se encuentra en el cerro es complejo y tampoco se escapa al imaginario de costumbristas católicos y pentecostales. Ahí habitan muchas especies de animales que se relacionan de manera directa con la montañas. A ellas pertenecen las culebras, “engañadoras y ladinas” como los hombres que sólo buscan el dinero que se esconde en sus entrañas. Algunos creen que “es el mismo cerro el que se convierte en animal”. Quizá el cerro adopte esas formas para poder acercarse al hombre, dejando el lugar en donde habita y así poder salir a pasearse por el mundo del ser humano. Es común que se piense que las personas que se venden a los cerros se vuelven tan ambiciosas como los ladinos, por lo que se tiende a relacionar la avaricia y el ser poderoso con la gente que no es indígena. Así, se tiene la creencia de que los que han hecho el pacto tendrán que servir de mozos a su cerro.

Incluso cuando se trate de indígenas, será precisamente la avaricia señal de que han adquirido en parte algunos de los rasgos que caracterizan a los ladinos. En términos generales, los todosanteros tienen la creencia de que el establecer un pacto con el cerro, sobre todo cuando se le va a pedir dinero, es una acción mala que tarde o temprano traerá calamidades. De cualquier manera, se sabe y vive ligado de alguna manera a las normas de la costumbre que muchas veces no terminan de romperse tras el cambio religioso, sino que buscan la manera de permanecer a través del tiempo.

Los dueños de los tiempos y espacios

Si los cerros son los dueños de los hombres, también las horas pueden adueñarse de las personas. Las más de las veces sirven para establecer normas de comportamiento y regular las relaciones en la comunidad. Así pues, los todosanteros saben que “hasta las horas tienen su dueño”. Las tres de la mañana, antes de que cante el primer gallo, es cuando “cae Dios en el mundo”. Es el momento que los espíritus aprovechan para salir a deambular por las calles. Las doce y las seis de la tarde son horarios que también tienen dueño.

En algunos meses, al mediodía, es común que hable el dueño del río. Tal es el caso sucedido a una mujer que iba a lavar al río (tiempo en el que “cada mujer tenía su propia piedra”), cuando vio surgir del agua un listón azul que la instaba para que lo tomara entre sus manos. Poco tiempo después se enteró de que otra mujer lo había agarrado y la jaló para llevársela con él. Algunos creen que estas son cosas que se dicen para enseñar a los “patojos” que no deben tomar nada que no conocen y que pueden representar peligro. Este tipo de sanciones representan una especie de punición moral para quienes caen en la avaricia. Un pentecostal recordaba la historia de uno de sus abuelos, que pudo ver cómo una mujer fue al cerro y se encontró con un tesoro (oro) que brillaba intensamente. A medida que se fue aproximando al objeto se dió cuenta de que se trataba de una cadena larga de oro y que al igual que en el relato anterior, la arrastró hasta morar a las entrañas del cerro.²⁶

²⁶ Quizás este tipo de relatos se relacionen de manera directa con las cadenas que se suponía utilizaban los chimanes para hacer sus rituales en las montañas.

Las esquinas de las casas y de las calles también tienen dueño. Castiga a quienes cometen la imprudencia de escuchar cosas que no deben. Al igual que las casas, los caminos también tienen dueños, por lo que uno siempre debe estar agradecido con ello. Es común que la gente de gracias a los cerros y a Dios en todo momento, sobre todo la gente anciana. Cuando se está subiendo las montañas o al hacer una pausa para descansar, la gente agradece: *xjontatei Dioos, xjontatei tataíto* que dejas caminar.²⁷

Los todosanteros saben desde temprana edad, que todo, absolutamente todo tiene dueño. Esa especie de omnipotencia de algunos cerros en tanto dueños de las cosas que habitan en su seno y del mundo en general, se mantiene como una creencia importante dentro de la religiosidad de los evangélicos. Quizás por eso es que algunos pentecostales aseguren que Dios tiene mil ojos para observar en todo momento las acciones de los hombres.

Todo lo que hace uno Dios lo ve. La gente se comporta como si no existiera Dios. Cree que no lo ve. Dios ve todo. Tiene mil ojos para ver cada día lo que hace la gente. Debajo de la piedra que siembra el chimán, sabe cuántas hormigas están ahí abajo. Si se esconden para poner candelas Dios los vé detrás de los cerros.

No resultará vano apuntar que esta cita deja entrever la importancia que sigue mantenido los cerros y la manera de relacionarse con ellos. El cambio discursivo respecto a la forma de referirse a Dios, no difiere mucho de las formas en las que la tradición representa a los cerros y su actuar dentro de la vida de los hombres. Al final, siguen manteniendo su omnipresencia y poder frente al resto de los hombres.

²⁷ Costumbre similar entre varias etnias mayances e incluso en algunas regiones andinas. De acuerdo con lo investigado por Xavier Albó, la costumbre de saludarse entre las personas y de agradecer a los cerros mientras se camina por entre sus laderas es frecuente entre los aymaras. Al respecto señala: “Al cruzar entre dos cumbres, cuando se cambia de un paisaje y territorio, le hablarán de la apachita, venerada por caminantes, camioneros y por todos los viajeros: en la apachita todo el mundo saluda y ruega al espíritu del lugar para tener buen viaje, frota su cuerpo con una piedra para transferir el cansancio y tener fuerza, deja la piedra allí en un montón, arroja la coca que estaba mascando y así abandona el mundo dejado atrás para entrar en el nuevo que se le presenta; antes de seguir, todos se saludan como si recién se encontraran” (Albó, 1991: 215).

La inauguración de la casa

En la vida cotidiana se le agradece a los cerros y a Dios por las bendiciones que otorgan. Así por ejemplo, es común que la gente haga celebraciones para agradecer a las montañas por haberles proporcionado el dinero suficiente para construir sus casas.

Existe una costumbre antigua en Todos Santos que consiste en hacer una fiesta por la “inauguración” de una vivienda. Cuando se termina de construir la terraza (el piso), se contrata una marimba para que toque durante el tiempo que dure la celebración. Se invita a los familiares y amigos a festejar. Se prepara mucha comida “típica” como caldo de res con papa, tortilla y chile. Los músicos tocan durante todo el día. En algunas ocasiones la fiesta puede llegar a prolongarse hasta por veinticuatro horas. En un momento de la celebración, “cuando todos están alegres”, se reúnen en una parte de la casa todas las mujeres. Platican un rato y luego se van hasta el río más cercano para sacar agua. Regresan con sus cubetas rebosantes. Al llegar a la casa se ponen a bailar. A partir de ese momento todos bailan, beben licor y avientan cohetes, para que la gente se entere de que las mujeres llegaron a la casa. Como lo narra un todosantero pentecostal recordando esas costumbres, “es para que se enteren que los indios ya llegaron y es momento de celebrar”.²⁸

Se hace una fiesta de tal magnitud porque se tiene la creencia de que hacer esto es necesario a fin de lograr que la casa madure, para que se conserve por muchos años. Como se verá más adelante, todo lo que involucra la fiesta o el ritual por la construcción tiene como finalidad “madurar” la casa, hacerla más fuerte. Todo esto mediante las rogativas tanto del chimán (en el caso de los que no sean evangélicos) como del pastor (en el caso de los miembros de una iglesia evangélica). Los alimentos, el baile, la música y el ruido son en cierto modo una forma de “alimentar” ritualmente los muros de la casa para cargarla de “potencia”. Destaca de nuevo el elemento simbólico a través del cual se alimenta la casa en tanto fruto y ofrenda proveniente de la tierra. Finalmente, la construcción brinda cobijo a quienes la habitan durante el tiempo que permanezcan en esta vida.

Sobre esta costumbre resulta conveniente retomar la explicación que nos da

²⁸ Muy similar a lo narrado por Cabarrús quien nos describe un ritual celebrado entre los q'ekch'ies en el que: “Se empieza a tocar el arpa. Sale a bailar primero la dueña de la casa. Después empiezan las demás mujeres, tomando su guarito, porque dicen que están contentos porque ya tienen casa y así se lleva a cabo el *wa' tesnik* (Cabarrús, 1998: 120).

Cabarrús en su investigación sobre los q'ekch'ies. En ella expone que es posible que el origen y razón de este ritual sea el de agradecer, primeramente a los Cerros (en el caso de los pentecostales mames de Todos Santos esta idea se sustituye por el agradecer a Dios o su equivalente en la costumbre *Q'man Dyoos*, quien para los antiguos era *Q'man E*, el dios de los cerros, el mismo al que se le debe pedir permiso en todo momento), por haberles permitido (dado permiso) extraer los materiales que se utilizaron en la casa. En ese sentido, nos dice Cabarrús, se habla de alimentar a los muros, bajo la creencia de que las cosas como una casa, que ha salido de los cerros, tiene vida, razón por la cual hay que alimentarla.

En el rito de la casa se explicitaba que se le pedía perdón al Cerro porque se había sacado cosas suyas, que ayudarían para que vinieran los hombres. Aquí se habla de *alimentar* a los muros para que la ermita esté bien asentada sobre sus bases y no se caiga. En toda la idea del *wa'tesink* existe el criterio de que todas las cosas tienen su *personaje* que tiene que ser alimentado y que lo exige de tal manera que si no se cumple él se vengará y sobrevendrán desgracias sangrientas. Esa sangre le servirá al personaje de alimento propio. La casa o la obra, en cierto modo, también está viva (Cabarrús, op.cit. 121).

Los pentecostales también están conscientes de que es necesario agradecer a Dios. Por eso es que también celebran y hacen fiestas cuando se trata de inaugurar una casa. El culto que se hace para pedir la bendición de una construcción nueva, no es menos estruendoso y agotador que el de los “no creyentes”.

Este se hace para pedir la bendición y agradecer a Dios por haber llegado al final de la construcción. Del mismo modo que lo argumentado por los católicos costumbristas, los pentecostales también creen que la inauguración de la casa es necesaria a fin de que pueda resistir, tenga más fuerza y sea más “potente”. Por eso es que algunos mandan hacer varios cultos, ya que se tiene la idea de que mientras más celebraciones religiosas se hagan, más fuerte y resistente será la casa. Muchos de estos cultos comienzan temprano, a las ocho de la mañana, a la misma hora que por lo general lo hacen los católicos y costumbristas. Son cultos que se pueden prolongar durante mucho tiempo. Hay algunas personas que piden que se hagan más de tres cultos en un mismo día. Se tiene la creencia de que así Dios traerá más bendiciones a los habitantes de la casa y hará más resistente y potente la construcción. Estos cultos pueden tardar cerca de nueve horas e incluso hasta el siguiente día. La casa donde se habrá de realizar el culto es decorada con globos y se manda cortar agujas de pino

en abundancia para poner en el suelo, “es para que sirva como alfombra, para que se sienta el olor agradable”.²⁹

Son tres personas las que participan en la dirección del culto (también se le permite a las mujeres hacerlo). Se canta todo el tiempo. La asistencia a este tipo de celebraciones es bastante nutrida. Por lo general se hace la invitación a todos los fieles para que se reúnan en la casa. Hay ocasiones en las que a causa de la muchedumbre congregada, la gente se tiene que sentar en los pasillos o sobre el techo de la vivienda.

A la celebración se llevan grupos musicales que acompañan las alabanzas. La música acelerada provoca el frenesí en varios de los asistentes quienes no resisten la euforia o el “calor del Espíritu Santo” y caen de rodillas para seguir orando.

Después de la ronda de cantos todos se ponen de pie y de nuevo continúan entonando melodías, con voz fuerte, como si no se hubiesen cansado todavía. Después de hacer varias lecturas bíblicas, el pastor de la iglesia procede a predicar “la Palabra”. Al medio día se hace una pausa para que la gente pueda comer.

Parte fundamental dentro del ritual de purificación de la casa, tanto para los evangélicos pentecostales como para los católicos tradicionales o costumbristas, será el momento de la comida.³⁰

Su importancia comienza desde la preparación (proceso) y el tipo de alimentos que se van a consumir. Se observa hasta en el orden en el que se reparte la comida (respetan jerarquías de autoridad y por edad) y las oraciones por los alimentos. La oración es importante, ya que no sólo se agradece a Dios por la comida, sino que es también momento para pedir bendiciones por todos los miembros de la familia, “para que Dios les dé abundancia económica y nunca les falten alimentos, que siempre tengan buenas cosechas”. Además, el hecho de nombrar en la oración a la familia anfitriona frente al resto de la

²⁹ Utilizar agujas de pino para decorar, especialmente en las celebraciones religiosas, es un elemento presente en casi todas las etnias mayas.

³⁰ De nuevo, esto puede compararse con lo que describe Cabarrús sobre las comidas comunitarias. Al respecto dice: “Al terminar el rito, o quizás más bien como su culminación viene la comida en común. Esta ha sido una de las características más distintivas y constantes de todos los ritos presentados hasta ahora” (Cabarrús Rafael Carlos, 1998: 120).

congregación, mantiene un sentido normativo (en tanto que ponen como ejemplo dicho acto) al mismo tiempo que los coloca en una situación de prestigio frente al resto de los miembros, lo que garantiza en cierto modo que tales actitudes se repitan después entre otros como una manera de mantener lazos de solidaridad. Después de la oración por los alimentos y una vez que han comenzado a comer, la ritualidad se mantiene en todo momento, sobre todo en el constante agradecimiento que se hace a Dios y a los que han preparado la comida.

Reparten abundantes porciones, comida caldosa generalmente. Primero se sirve a los pastores, diáconos, dirigentes y a la gente anciana. Cuando los dueños de la casa no tienen mucho dinero se reparte tortilla con papa caliente, chile y sal. Antes de comer se lavan las manos. Mientras se sirve la comida pasan los anfitriones y dicen a los invitados, “ch’waane hermano” (coman, sírvanse) y la gente responde: Xjontatei hermano (gracias hermano), y el anfitrión vuelve a responder: “Xjontatei Dioso hermano” (gracias a Dios hermanos), como una forma de cortesía reiteran que sólo a Dios se le debe de dar gracias. Sin embargo, la constante repetición nutre de símbolos y significados rituales purificatorios el acto de ingerir los alimentos en comunidad. Nunca se debe dejar de agradecer y dar gracias de manera pública por los alimentos que se toman.

Este tipo de fórmulas son ritos frecuentes en la vida cotidiana ya que incluso después de comer una naranja o un pan, el que termina de comer dirá lo mismo a los presentes (“xjontatei”). Al respecto resulta interesante observar la similitud de esta creencia con lo que sucede entre los q’ekch’és.

Claro está que la comida será un sitio privilegiado para el rito. La comida de todos los días se hace con sumo respeto, sin hablar de cosas sin importancia y sentados casi *insinuándose* únicamente sobre los pequeños bancos o sillas. Constantemente el que preside invita a comer: *B’aanumaq leewa’* (sírvanse) a lo cual se contesta *yooko* (estamos en ello). Al terminar se agradece a uno por uno y se contestan también con sumo protocolo (Cabarrús, 1998: 103).

Después de la comida se continúa con el culto de alabanza (considerado también como sacrificio y “alimento” espiritual). Quienes puedan resistir la dura jornada, tendrán asegurado el desayuno del día siguiente.

El ruido provocado por la música, los micrófonos y bocinas parece no causarle

mucho problema a la gente, acaso por estar ya acostumbrados a eso. En una ocasión un miembro de una iglesia pentecostal inauguró una tienda que se localiza en el centro del pueblo, justo a un lado del palacio municipal. Nadie les dijo nada ni les pidió que se callaran. Sin embargo, es frecuente, cuando se realizan este tipo de celebraciones religiosas, que la gente que pasa por la calle se detenga a observar lo que está sucediendo. Los que dirigen el culto no dudan en pedirles que entren. “Si ven que cantamos y lloramos no es porque estemos locos, es porque tenemos al Padre, al Hijo, y al Espíritu Santo en nuestro corazón”.

Al finalizar, la gente arregla la casa, las mujeres lavan los platos que sirvieron para la comida y se despiden, llenos corporal y espiritualmente, con el deseo de seguir “alabando a Dios” muy pronto.

En el principio creó Dios los cielos y la tierra...

Las deidades mayas tradicionales y las costumbres de los todosanteros han tenido que compartir sus espacios con los seres cristianos. Es posible decir que cada uno se tuvo que “convertir” o tomar parte de la esencia del “otro”, a fin de permanecer entre los seres humanos y seguir otorgando sus favores. Para entender las formas que adoptan las diferentes creencias y costumbres tras el cambio religioso, es preciso mirar a través de la explicación que los evangélicos le dan al inicio de la creación del mundo mismo.³¹

³¹ Dentro de las etnias mayas existe una gran variedad de narraciones sobre los llamados mitos de creación del mundo (vaya como ejemplo los mitos tseltales, chamulas o los tojolabales, entre otros). Cada uno presenta diferencias entre sí que se han ido transformando a través del tiempo, pero también mantienen algunas similitudes arraigadas en su pasado prehispánico. En ese sentido llama la atención los datos que nos proporciona un trabajo realizado por Manuel Marzal para el área surandina entre los quechuas. Sus descripciones llegan a ser muy similares a lo que se conoce para el área maya. A manera de comparación podemos citar uno de los pasajes en el trabajo de Marzal en el cual nos explica detalladamente la división de la historia, los diversos cielos, así como la manera de caracterizar a Dios. A este respecto nos dice: Los quechuas creen que el mundo es obra de Dios, y explican esta creencia a través de los mitos de su tradición oral. Los mitos recogidos por Rosalind Gow (1976) en la comunidad de Pinchimuro permiten dividir la historia en cinco períodos: el tiempo primordial de la creación, el tiempo de la Ñaupá Machulas, el tiempo de los incas y la conquista, el tiempo moderno y el tiempo futuro, descritos también como tiempos del Dios Padre (los dos primeros), tiempo de Dios Hijo (los dos siguientes) y el tiempo del Espíritu Santo (el último). Para Gow se trata de cielos que pueden representarse por círculos secantes. Cada ciclo tiene algo en común con el anterior y con el siguiente; por eso se trata de "una visión de la historia que es a la vez cíclica, en cuanto que una catástrofe clausura un ciclo e inaugura otro, y acumulativa, en cuanto que el ciclo anterior no ha sido destruido sino enterrado, y sigue ejerciendo una influencia poderosa mediante los mitos y el ritual (1976:20). Muy similar es la concepción del tiempo que encuentran Thomas y Helga Müller (1984b) en la comunidad de Qéro, y Flores (1984) en la misma comunidad y en la de Lauramarca, con ciertos matices

Para los pentecostales, el mundo no existía en un principio tal y como lo conocemos hoy en día. Estaba deshabitado. Por ello Dios decidió crear al hombre. Lo formó con mucha paciencia. Del lodo lo sacó, del barro, el mismo con el que los todosanteros construyen sus casas. Dios tomó el lodo y comenzó a formar al hombre como si fuese un muñeco.³² “Era el primer hombre, era Adán, nuestro padre”. Poco a poco fue formando sus manos, su boca, sus ojos, sus oídos, su nariz. Tomó al muñeco de barro en sus manos. Tres veces le sopló para que tuviese vida. “Fue así como Adán pudo tener vida, así lo hizo Dios”. Adán abrió su boca para tomar el aliento divino, su Espíritu. Por eso es que cuando el hombre muere, “sale su aliento, que es el Espíritu de Dios que vuelve al Padre”. Cuando se formó el hombre, Dios sacó de la costilla de Adán a su compañera. No es del todo distinto esta descripción a lo narrado en el Popol Vuh: “Entonces fue la creación y la formación. De tierra, de lodo hicieron la carne (del hombre)” (Popol Vuh, 1984: 29).

Pero Dios también hizo los Cielos y la Tierra. Cuando Dios los creó, no existían las laderas, ni los valles ni las montañas. “Todo era plano, el Cielo era como una cartulina y las estrellas y la luna estaban pegadas”. Cuando el tiempo pasó, Dios envió a Jesús a predicarle a los hombres... pero nadie le quiso escuchar. Según lo narra un todosantero pentecostal:

Dios envió a su hijo para que muriera, también envió a la virgen María y ahí dentro de ella nació Jesús. Él predicó pero nadie le hizo caso. Él insistía pero nadie quería escucharle. La gente mala lo mandó a matar y le crucificaron. Le sacaron sangre de sus manos y de sus pies.

Pero el mismo Dios que hizo los Cielos y la tierra, mandó también a Noé, “que es nuestro abuelo”, a predicarle a los hombres para que se arrepintieran de sus pecados. La incredulidad de los hombres provocó la ira del creador, por lo que no le quedó más remedio que destruir al mundo con un diluvio. La gente era mala y decía “No hay Dios”. Al bajar las aguas, se habían formado las montañas, todo era para que el hombre por fin creyera que “si había un Dios”.

(Marzal Manuel, 1991: 160).

³² Esta es una creencia compartida por los mames de Ixtahuacán (Cfr. Proyecto: Los mayas ante la muerte: del hecho biológico al universo simbólico).

Antes la tierra toda era plana. Pero después del diluvio todo se inundó y se secó todo. Cuando se secó se formaron las laderas, las montañas y los valles. Por eso ahora vivimos como aquí en Todos Santos, entre montañas. Por eso cuando la gente tiene que subir cargando sus cosas, sus leñas hacia arriba le cuesta trabajo, se cansan y dicen: ¡ay Dios! Sólo entonces saben que “hay Dios”. Por eso fue el diluvio para que la gente supiera que “hay Dios”.

Similar sin duda la narrativa de los pentecostales a lo que se cuenta en el Popol Vuh sobre la creación de la tierra. “Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles: se dividieron las corrientes de agua, los arroyos se fueron corriendo libremente entre los cerros y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas” (Ibid: 27). Es importante subrayar que este tipo de narrativas es mucho más frecuente encontrarlo, de una manera más o menos coherente, en los discursos de los grupos evangélicos. Esto debido en parte a que quizás los mitos de creación cristiano-evangélicos resulten de una reelaboración de los mensajes bíblicos por parte de los pastores de las distintas congregaciones protestantes.³³ Lo que expresan los conversos a grupos evangélicos es el producto, tanto de la repetición de los pasajes bíblicos del Génesis como de una interpretación que se nutre de los símbolos culturales compartidos a través de la historia oral. De ahí que no sea extraño que en otras comunidades mayas, existan paralelismos respecto a este tipo de narrativas. De cualquier manera, lo que interesa para el objetivo general de este trabajo es precisamente el observar la manera en la que los conversos reactivan cierto tipo de mitos y creencias a partir de su adscripción religiosa, que quizás en otros ámbitos se hubiesen quedado en el olvido, o bien transformado en otras múltiples reelaboraciones.

El Diablo, demonios y huestes de maldad

Pero las narrativas de creación de los grupos evangélicos mantienen en su estructura aspectos “salvacionistas” como parte de un discurso religioso evangélico, en el que se dejan en claro los propósitos de Dios para rescatar al hombre caído. De ahí que los pentecostales expliquen que, a pesar de que Dios ha tratado de hablarle al hombre de diferentes maneras, éste no se ha querido arrepentir de sus pecados. “El hombre sigue haciendo caso de los malos consejos del Diablo”. Este ser del mal tiene la capacidad de engañar, “porque era un

³³ En otros capítulos ya he mencionado el peso que se le da en los mensajes religiosos a la creación en el Génesis y el diluvio como parte central que estructura las predicaciones evangélicas.

ángel que quería ser Dios”.³⁴ Dios y el Diablo se confrontaron saliendo el primero victorioso. El Diablo tiene diferentes formas. Entre ellas se encuentra una representación más o menos generalizada, en la que puede aparecer como una persona normal pero vestida de negro.³⁵

Nadie sabe cómo son los ángeles. Bueno, el Diablo es un ángel pero quería ser como Dios y entonces eso a Dios no le gustó. Por eso se pelearon y chocaron el Diablo y Dios. El Diablo tiene distintas formas, puede ser una persona como nosotros pero vestido de negro. Nadie le conoce, sólo cuando venga Cristo le conoceremos cara a cara. A él le gusta el negro.³⁶

A sus distintas formas para metamorfosearse se le une el aspecto de ciertos animales. Para los evangélicos, el Diablo, los demonios y sus acciones se encuentran con frecuencia asociados con la “costumbre” y las creencias antiguas. Por lo general, se tiene la creencia de que uno de los animales que habita en el cerro es la culebra. Hay incluso algunos que creen que “puede ser el mismo cerro que lo hace”. Algunas veces se manifiesta

³⁴ Aunque en términos generales “el Diablo se asocia con la carne, la muerte y este mundo” (Burton Rusell, 1996: 66), el mismo autor nos explica que el origen del Diablo y los demonios son bastante diferentes entre sí. “Los orígenes del Diablo y de los demonios son bastante diferentes. Los demonios derivaban de espíritus malignos menores del Medio Oriente, mientras que el Diablo derivaba del mal’ak hebreo, la sombra del Señor y el principio mazdaísta de la maldad. Los demonios son espíritus inferiores, el Diablo es la personificación misma del mal. El Nuevo Testamento mantuvo la distinción entre los términos diabolos y daimonion; pero a menudo era borrosa, y muchas traducciones la debilitaron aún más, equiparando daimonion con diablo” (Ibid: 67). Al final, es precisamente la tradición literaria del Apocalipsis la que construye una imagen del Diablo como líder de un ejército de ángeles malignos. Así pues, la tradición cristiana adoptó dicha imagen “e hizo del Diablo el Príncipe de los ángeles caídos que combaten contra Dios (Ibid).

³⁵ Llama la atención la similitud de lo asentado por los pentecostales mayas de Kaua, quienes también aseguran que el Diablo es como un hombre rico, vestido de negro y que saca dinero de las hojas de los árboles. Por lo general, este ser del mal se relaciona con los ladinos, sobre todo por estar relacionado con su forma de vestir a la usanza de los no indígenas.

³⁶ De acuerdo con los datos presentados por Maurer, entre los tseltales “los ángeles y arcángeles parecen tener gran importancia”. No obstante y para fines comparativos con los mames de Todos Santos, en este aspecto, sí tienen relevancia los seres (ángeles) que se supone habitan en los cerros y las cuevas. De ahí la importancia que cobran este tipo de seres cristianos a partir de su vinculación con los cerros. Es en ese mismo sentido que los mames de Todos Santos mantienen la creencia en ciertas deidades (aunque no precisamente los ángeles) a partir de su relación con los cerros y montañas. Son estos espacios naturales los que permiten que se recreen cierto tipo de entidades tanto cristianas como paganas. Al respecto Maurer nos dice: “Los tseltales no parecen dar gran importancia a los ángeles y arcángeles “tradicionales” (san Miguel, san Gabriel, etc) y en cambio sí al ángel que vive en las cuevas de los cerros, y que, aunque invisible, es el protector de la vida y la naturaleza. Se le identifica a veces con un misterioso yajwal Ahaw “señor de la cueva”, dueño de la montaña, de la lluvia, así como también de los animales salvajes. Él, junto con la Virgen María, que también vive en las cuevas de los cerros, cuida de las milpas (campos de maíz)” (Maurer, op.cit.: 105-106).

en forma de oveja o como un animal peludo y negro. Casi siempre le acompaña un olor especial. Estos animales viven en las laderas, “ahí es donde se esconden. Sólo de vez en cuando se les puede ver salir”. De acuerdo con los datos, pareciera ser que existe escasa relación entre la explicación cristiana del origen del Diablo y los demonios (tanto en el caso de los católicos como en el de los evangélicos). Es común que se refieran a las descripciones bíblicas en ciertos contextos, pero en términos generales, las explicaciones sobre las formas que adoptan estos seres del mal, son construidas tomando como referencia las narraciones de la gente antigua, así como de los mitos tradicionales. Resulta difícil poder distinguir la relación que mantiene la serpiente y el cúmulo de símbolos y cadenas de significados que su imagen conlleva, particularmente entre las creencias tradicionales y aquellas de origen cristiano (matizadas también por la imaginería popular medieval). En ese sentido quizás resulte conveniente apuntar sobre esta idea generalizada dentro de las concepciones cristianas que “la idea de que el Diablo es la serpiente que tentó a Adán y Eva no aparece en el Nuevo Testamento” (Burton Russell, 1996: 69).

De cualquier manera y en términos generales, la representación que nos proporciona el cristianismo del Diablo en su forma de serpiente ha sido incluida dentro de la imaginería de los pueblos mayances. A sus características ya conocidas dentro de las cosmologías mesoamericanas, se le han añadido otras típicas del cristianismo como un “ser del mal” que embauca (ser al que también se le suele comparar con los ladinos quienes también son engañadores), traiciona y lleva a la perdición del alma, entre otras cosas.

Dentro de estas características no será extraño que se piense, al igual que como lo indican algunas narraciones sobre el mundo de los cerros que, el Diablo, en forma de serpiente, sea el jefe del Infierno o que señoree en los cerros, por encima de todos los animales. De ahí la dualidad y complejidad para caracterizar el mundo circunscrito en el interior de los cerros, el cual como se ha expresado anteriormente, contiene tanto a seres del mal como aquellos que provocan bienestar. Incluso una misma entidad anímica y corpórea es capaz de contener el bien y el mal al mismo tiempo, sin que esto se manifieste como una paradoja inexplicable para los mayas. Así pues, en términos generales, tanto para los evangélicos pentecostales como para los católicos y los costumbristas, la culebra se encuentra asociada con el Diablo y seres del mal, por lo que, de alguna manera, se cree también que el color predilecto de dicho reptil es el negro. Pero no sólo la culebra puede ser

considerada como imagen del Diablo. El coyote puede ser otro animal a través del cual se manifieste a los hombres. Así lo describe un miembro de una iglesia pentecostal: “También es una serpiente o un coyote. Se transforma en esos animales porque son animales malos. También tiene un ala negra y cola, es como la figura de la lotería. Cuando gritan ¡el Diablo! Así es”.

Los espacios del mal

Si el referente que el cristianismo dejó para entender las acciones del Diablo es el pecado, no es tampoco extraño que uno de los lugares donde habite sea el cuerpo humano. Sobre este punto resulta necesario aclarar que no se habla aquí de una posesión demoníaca como lo refieren las creencias y narrativas medievales (entendida incluso como la pérdida total de la voluntad humana), sino como un “espacio real” dentro del cual habita o se refugia Satanás. Como se ha visto en los párrafos anteriores, cuando éste se manifiesta en forma de serpiente, coyote, o espíritu demoníaco, es posible que también se les vincule con ciertos lugares de la naturaleza tales como los ríos, los árboles, los caminos en las montañas o incluso espacios públicos como la plaza, las casas, el cementerio y las calles del centro del pueblo. Sin embargo, para los pentecostales y católicos es posible, y de hecho es muy frecuente, que se piense que el Diablo habita en determinadas partes del cuerpo. Para algunos pentecostales, el Diablo, cuando posee al hombre, vive en su estómago. El hecho de vincular esta parte del cuerpo con el Diablo se relaciona quizás con la idea que tenían los evangelizadores de que los pecados y el mal que induce al hombre a hacer cosas indebidas radica en las partes bajas del cuerpo, ahí donde nacen las pasiones carnales. Pero no sólo el estómago, también los pensamientos pueden ser uno de los lugares que elija el ser del mal para residir. En este sentido, los pensamientos también se convierten en un “sitio” que puede ser poseído por el Diablo, mediante el cual es capaz de manipular los pensamientos de las personas. Tal es el caso de los migrantes que deciden quedarse en los Estados Unidos, sobre los cuales dicen algunos pentecostales que esto les sucede a causa de que a “aquellos” “se les ha perdido su mente”, como si se desprendiera de su lugar de origen (el cuerpo y los pensamientos como representación micro de la comunidad) y decidiera o estuviese sometido fuera de su voluntad, a quedarse vagando en tierras lejanas. Estrechamente vinculado a los pensamientos se encuentra también el corazón, lugar

predilecto del Diablo y los demonios pues es precisamente en este punto del cuerpo donde se puede manifestar su dualidad para manipular y engañar a los hombres e inducirlos a caer en el pecado, así como para hacer y provocar males en el mundo.

El Diablo se mete adentro del cuerpo de la persona; en el estomago; los pensamientos o el corazón: Te dice que mires a otra mujer; que robes todo lo malo: Todo está en la Biblia, hasta los gobiernos sacan de ahí las leyes, no les llega así nomás a su entendimiento. Por eso cuando hay guerras en asganiestán (Se refiere a Afganistán), ellos mandan aviones para la guerra y hacen lo contrario a lo que está en la Biblia: eso es del Diablo, no es de Dios.

Como se ha visto, los demonios también tienen parte dentro del imaginario de los todosanteros. Para los pentecostales, e incluso algunos católicos, los demonios son los chimanes, ya que ellos, por practicar la costumbre, se encuentran asociados con una dualidad de espíritu y de intenciones: son buenos y malos, tal y como se refirió en el párrafo anterior, su característica principal es que “tienen doble corazón”.³⁷

Los demonios son los chimanes porque ellos tienen dos corazones y le hacen mal a la gente: Tienen muchos dioses; le oran y prenden candelas; pero también le hacen daño a otras personas, y amanecen enfermos o muertos. Eso no es bueno. Yo tengo mi negocio y le doy gracias a Dios pero no vendo cerveza ni guaro. Luego se pelean; duermen en la calle; se mueren de frío y eso pasa por culpa mía.

Así, las maldades y bondades pueden ser manipuladas por los chimanes.³⁸ Conviene señalar que los pentecostales, lejos de negar el poder que tienen en tanto especialistas rituales, no salen del marco de creencias que se adoptan tras la conversión, sino que se adaptan a dichos esquemas para interpretar la relación con sus creencias pasadas. De ahí

³⁷ En algunas etnias mayas, al Demonio se le mira como un ser perverso, debido a que los misioneros se encargaron de construir su imagen de ese modo, pero en la religión tradicional, como sucede entre los tseltales de Guaquitepec, “no tiene mucha importancia y podríamos decir que en cierta forma se le considera (un pobre diablo), al cual se le puede vencer con relativa facilidad” (Maurer, 1991: 106).

³⁸ En otras regiones de América, el mal también se explicaba por la presencia del demonio en el mundo, por lo que los misioneros utilizaron palabras que fuesen capaces de trasladar los significados cristianos a los nativos pero no tuvieron buenos resultados, ya que como lo menciona Marzal, “en cuanto al demonio, como los misioneros explicaban el mal por la presencia del demonio en el mundo y le pusieron el nombre de Zupay, palabra que en el primer diccionario quechua de Fr. Domingo de Santo Tomás (1560) significaba espíritu malo o bueno,...” (Marzal, 1991: 176).

que también algunos católicos y cierto sector de los chimanes actuales, condenen esta capacidad para hacer el mal y el bien.³⁹

El doble poder de los chimanes es creencia compartida por todos. Para algunas personas, es posible que incluso los curanderos y parteras puedan ser considerados como chimanes, precisamente por la capacidad que tienen para hacer el mal a quien ellos quieran. En esta categoría entran los *ya'ol* (o curanderos); quienes según lo asegura una mujer todosantera: “son como los chimanes porque son de doble poder”. Tienen toda la facultad de hechizar, curar y ayudar en problemas cotidianos, así como atender necesidades económicas o “en cuestiones de amor”. Las enfermedades que provocan pueden llegar a privar de la vida a una persona, sobre todo si no se tiene el cuidado de percatarse del mal y de pedir ayuda a otro chimán para “hacer la contra”. Trabajan de acuerdo con los días del calendario mam y saben que hay meses buenos y malos. Así, los que hayan nacido durante el primer mes, el segundo o tercero serán bravos, mientras que los nacidos durante el cuarto o quinto mes serán totalmente desafortunados y siempre estarán condenados a vivir en la pobreza, aunque como queda claro, este destino bien puede ser sorteado si se acude con el chimán correcto y se guardan ciertas costumbres.

Pero la doble intencionalidad de los chimanes para producir bondades y maldades reside en su poder para encontrar las causas últimas que provocan una enfermedad, para dialogar con los muertos, con los seres que habitan el cerro y con el cerro mismo, el cual se muestra ante los hombres tan dual como el chimán mismo. El doble corazón (de éste) quizá se relacione de manera directa con el poder que tiene para “pulsear” desde el nacimiento y durante la vida adulta, por esa capacidad para detectar los rumbos de la vida, los latidos del corazón, cualidad que no a todos les ha sido dada. El papel del chimán, será el de buscar precisamente en el fondo del corazón de los hombres, de los tiempos pasados, de hallar la falta cometida por generaciones antiguas, determinar cuál fue la razón del origen del mal para así poder combatir los infortunios.

A pesar del paso del tiempo y aun cuando la pluralidad de confesiones religiosas (incluidos los catequistas católicos) haya construido una imagen negativa respecto a los chimanes al asociarlos con las acciones del Diablo y sus demonios, la presencia de los

³⁹ Se abundará más al respecto en el apartado sobre el papel de los caimanes en la historia de la comunidad.

sacerdotes mayas en Todos Santos mantiene su importancia a nivel comunitario. Su presencia sigue cumpliendo con ciertas funciones en la comunidad. La vida del pueblo se encuentra, cuando se les requiere, dentro del puño que avienta los miches y que mata el chompipe. En la palabra de aquel que esclarece las incertidumbres de costumbristas, católicos e incluso pentecostales.

El chimán: Diablo, ángel y demonio

El papel de los chimanes puede ser considerado como uno de los más importantes para mantener la memoria histórica del pueblo. Es al mismo tiempo regulador de las relaciones sociales intercomunitarias y portador de saberes. En cierto modo puede ser visto como parte de la institución religiosa maya tradicional junto con la Caja Real y el papel que cumplía la cofradía.⁴⁰

Después del trabajo de “evangelización” llevado a cabo en la década de los años setenta por parte de los catequistas indígenas todosanteros, la función del chiman como especialista ritual, se fue desgastando poco a poco hasta perder sus espacios en tanto líder religioso respetado, para cederlo a otro tipo de especialista (pastores, catequistas, profesores y líderes comunitarios). En la actualidad el papel del chimán, según cuenta la gente, ha caído en descrédito para la mayoría. Se ha cuestionado su eficacia y su trabajo ha sido relegado al lado de los demonios y las huestes de maldad. La desconfianza sobre su quehacer y los ritmos de la vida cotidiana inmersa bajo los embates de una “aparente modernidad”, lo han mantenido alejado del alcance de la memoria de las generaciones jóvenes, las cuales califican la labor de los sacerdotes mayas tradicionales como prácticas llenas de mentiras. A ellos se les ve como engañadores, concepciones que no son, como podría suponerse, exclusivas de los pentecostales sino que también son compartidas por algunos católicos. Al respecto Koizumi nos dice: “Although chaman are highly respected

⁴⁰ Tal y como lo menciona Cabarrús: “Toda cosmovisión genera y exige, a la vez, un tipo de organismos, de instituciones en donde se van agarrando y anclando las cosmovisiones. El Aj tuul no sólo en cuanto anclaje de una concepción del mundo, sino también en cuanto que de ser una mera institución ha devenido en un bastión desde el cual se lucha por mantener lo tradicional, se torna objeto capital en un estudio que pretende comprender la religiosidad del q’eqchi’”(op.cit.: 70).

and venerated by folk Catholics, the catechist call them liars who attempt to gain income through fake rituals. The catechists now lock the door of the village church at dusk in order to eliminate *chaman`s* ritual performance inside” (Junji Koizumi, 1988: 7).

Su presencia aún se mantiene. Ellos son quienes, en muchos aspectos, se encargan de mantener el orden social y comunitario. Pese a lo anterior, existen diversas interrogantes que nos llevan a cuestionar sobre los factores sociales que han permitido que la figura de el chiman se mantenga hasta nuestros días. ¿Cómo seguir creyendo en el poder de los cerros para conseguir dinero, si los migrantes lo pueden obtener trabajando en los Estados Unidos? Lo mismo vale para las ofertas de bienestar económico que se supone forman parte de los métodos y estrategias proselitistas de los grupos evangélicos.

Resulta por demás interesante el hecho de que sean precisamente los migrantes quienes más solicitan la ayuda de los chimanes, por lo que esto ha ayudado a que el papel de los sacerdotes mayas vuelva a tener protagonismo. O que cuando menos se haya mantenido vigente dentro de la comunidad. Es posible que dicha relevancia tenga como punto de partida la década de los años noventa, cuando la migración comenzó a producirse de manera más frecuente. En efecto, son los migrantes quienes le piden a los chimanes que quemen velas, que hagan “costumbre” para que los cerros les ayuden a pasar las fronteras, para que puedan conseguir trabajo, “que los cuiden durante el viaje, que puedan regresar con dinero, que cuide de sus familias mientras están fuera”.

Según estimaciones de un sacerdote y profesor maya reconocido, en la actualidad existen cerca de ochenta chimanes en el municipio. Todavía se reúnen en la casa de la cofradía. Algunos chimanes y profesores se han interesado en tratar de conservar sus tradiciones y rescatar el papel e importancia de “el chimán” en tanto agente portador de un acervo de conocimientos colectivo. De ahí que en fechas recientes algunos profesores de Todos Santos se hayan dado a la tarea de formar una asociación de sacerdotes mayas que es financiada por un organismo no gubernamental. Según algunos, esta organización ha existido desde siempre, la de los sacerdotes mayas, aunque con diferente nombre, porque en la actualidad se le ha dado un “nombre ladino”. En este caso cabe resaltar que la importancia de los chimanes, más allá de los intentos por restituir este tipo de creencias como especie de folklorismo que haga patente una postura de identidad india frente al Estado, va más allá de lo que sus pretensiones prevén. Sobre ello opina un chimán.

Esa asociación ha existido siempre. Bueno, la asociación en sí no. Eh, cómo se llama, la asociación en sí no estaba formada formalmente en ese sentido como asociación ese es término nuevo, es ladino, pero si ha existido. Como decía antiguamente se llamaba, alcaldes rezadores. Ellos son autoridades, resuelvan problemas, bueno, eran autoridades, resolvían problemas y veían lo bueno para la gente, son rezadores, lo entienden rezadores controlaban el calendario maya, qué día es hoy que día es mañana todo, cada día tiene su significado y bueno ellos controlaban los días.

La intención de esta organización es la de rescatar el papel de los chimanes en tanto representantes de la cultura de “Todos Santos”. Según el presidente de esta asociación, los chimanes están muy contentos porque ha habido un resurgimiento de sacerdotes mayas, paradójicamente, incluso entre los jóvenes. Como él mismo lo narra, ahora hay jóvenes que han “resultado sacerdotes mayas”.

Si, o sea que los sacerdotes mayas aquí hay como, supuestamente como ochenta, ochenta y cinco hasta un poquito más, pero todos están... inclusive, hay jóvenes que han resultado como sacerdotes mayas y lo han aprendido, saber, si algunos problemas han tenido y son sacerdotes o sacerdotisas. Pero no son muy centrados. No como los viejos antiguos esos son más centrados, tienen experiencia y saben manejar la vida, porque ese es el objetivo.

Existen varias formas de llegar a ser chimán. Los primeros y más importantes son los que nacen siendo chimanes, bien “porque lo descubren” o porque el calendario maya así lo indique. Este tipo de sacerdotes mayas, tienen sueños y revelaciones (tal y como lo experimental los pentecostales en sus rituales donde reciben al Espíritu Santo) a través de visiones sobre situaciones futuras, las señales les viene a través de latidos en su cuerpo, pulsaciones en sus párpados, en sus pantorrillas, tienen la facultad de interpretar los sueños de las personas, saben curar. Sobre ello nos cuenta un chimán:

Pero lo que pasa también es que entre los sacerdotes mayas hay como tres o cuatro clases: el que nace, nace, ya viene, ya es chimán de nacimiento. Son, tiene señales, tiene sueños tienen supersticiones tiene señales pues. Se les salta el ojo, la mano tiene sueños, interpretan y ya también saben pulsar, manejan el pulso de la gente para ver qué tienen, etc.

Yo estoy a ahí porque sé que a mí me gusta la cultura, me gusta mi cultura pues, sé que a mí me encanta, sé que yo soy de eso, aprendo, pero de ser sacerdote no he aprendido porque ¿para qué? Porque no soy sacerdote, aunque mi signo dice que soy sacerdote no

tengo sueños, sí tengo sueños horrible pero a veces no me los acuerdo, a veces no sé interpretarlos ni nada o sea que no soy un chimán puro, si no sería un chimán puro tal vez aprendería yo... mi signo es... ¿Debo decirlo? ¿para qué? (la pregunta del informante se refiere a su temor por confesar su signo). Por la fecha de nacimiento se conoce el signo. Este..., yo soy *b'atz*, soy *bat'z* y si mi signo me señala muchas cosas. Estoy bajo la influencia de este signo. Porque todo lo que dice el signo soy yo y claro que también tengo un poco de *tzé*, como nací a las once, las doce de la noche de día *tzé* y ya cuando amaneció el *b'atz*, entonces mi mamá me decía: usted es *b'atz*. Pero después de ver buscado mi verdadero símbolo como que es una mezcla entre el *tzé* y *b'atz*, y tengo las cosas, tengo las influencias de los dos símbolos. Si así soy.

Otro tipo de chimanes son los que adquieren su conocimiento por medio del aprendizaje con los sacerdotes o a través de libros. Existe un tercer tipo de chimanes, que son los “más malos”, ya que son charlatanes y mentirosos; esos mezclan la brujería y otro tipo de creencias. “Hacen maldad a los hombres”. Pero el objetivo del verdadero chimán es el de guiar la vida de las personas por la senda correcta, “sanarlas”. Ayudan a tomar decisiones trascendentales en la vida, instruyen a la gente sobre qué camino tomar, qué pareja se debe escoger, orientan en cuestiones de política e intervienen para solventar problemas comunitarios. Por eso debe conocer y manejar el calendario maya de los veinte días. Tal como lo explica un sacerdote maya:

El objetivo del sacerdote maya es amar, es la vida, es buscar la felicidad la tranquilidad de la población y más que todo buscar el bien para todos. Pero ahorita, entre ellos a veces hay problemas hay roces hay, cómo se llama, contradicciones y ya no manejan el calendario maya como debe de ser, o sea que ya no manejan los veinte días, ya se han olvidado, ya casi nadie maneja el calendario y tal vez, pero yo no conozco alguien que tenga plena conocimiento y que sepa el significado, no. Yo conozco un poquito. Ahí están sus nombres están sus días: está *Baatz*, está *tziqui*, está *estem*, todos están son los veinte días. Y cada uno tiene su significado e influencias sobre el hombre, depende de qué días hayas nacido. Entre los quichés tal vez si hay gente inclusive tal vez estaba perdido pero mucha gente está dedicado a aprender y hay muchos otros que se dedican a aprender a ser sacerdotes mayas. Cuando salta el ojo ellos interpretan. Saltan el ojo o, tienen un señal en una mano y piensan que ya hay señal pues, que ellos interpretan qué quiere decir. Ellos saben interpretar un sueño. Por ejemplo ellos tienen un sueño y... sueños saben qué va a pasar. Cuando una persona, por ejemplo si yo tengo un sueño malo y consulto ¿qué quiere decir mi sueño? Él dice te va a pasar esto y esto... porque cuidado. O vas a tener mala suerte, ¿Qué soñaste? tal cosa ah, tenés buena suerte vas a tener un buen negocio o algo. Y si tenés un mal sueño ellos te dicen cuidado. Cuidáte. Porque dice. Y cuando antes pues las parejas se juntaban también buscaban un sacerdote para ver si su pareja está correcta o no, si va a funcionar. Esa es la función de un sacerdote maya. Eh... si, y también si tenés problemas económicos

y sociales y también políticos puedes consultar si eres apto para la política o no. Querés ser líder, alcalde, gobernador, algo, bueno él es el que apadrina, él si está bueno o no está bien, hago la lucha o mejor no lo hago.

Debido a la importancia que han tenido históricamente los sacerdotes mayas para las comunidades indígenas, es que algunos chimanes todosanteros han decidido organizar y “rescatar” su papel como líderes religiosos. En cierto modo lo que se ha tratado de retomar también el sentido de “institución” que conlleva el desempeñarse como especialista ritual maya dentro de los esquemas actuales en los que se trata de reubicar lo que algunos sectores consideran como indígena.

En ese sentido es posible pensar que el aumento de confesiones pentecostales (incluso las posturas actuales de la Iglesia católica frente a las tradiciones y la costumbre) haya servido al desvanecimiento del simbolismo a nivel comunitario que encierra el chimán. El papel de los pastores evangélicos pentecostales ha venido a suplir en parte las funciones de los chimanes, pues son ellos quienes se encargan de velar por la unidad y el orden de sus comunidades religiosas. A pesar de ello, se ha tratado de trabajar en la actualidad con los sacerdotes y recuperar su importancia en la comunidad, incluso cuando los grupos religiosos como los evangélicos los tilden de demonios. Como lo describe un sacerdote maya:

Ahorita ya no tienen ese sentido de jerarquía. Casi están, son sacerdotes que están ahorita como encargados de eso, son tres, cuatro y los demás están regados, y aunque los hemos llamado para que nos reunimos, vamos a reunirnos, vamos a platicar con ellos, pero son tres, son diez, son quince que vienen y nada más. ¡Saber! a mí no mucho me está gustando la actitud de ellos, son muy negligentes y no acuden a las reuniones, y si llegan, llegan a alegar, llegan a discutir contradicciones entre ellos, entonces más que todo se desesperan y se van. Y luego más que todo no tienen ese sentimiento de espiritualistas de gente mayor y de respeto, ya no, se perdió ese entendimiento. Porque antes era así. Pero es por los evangélicos, el cristianismo también ha bajado, ha hecho eso. Ahora los sacerdotes no son, no valen nada, son unos diablos para los evangélicos, para los cristianos, sobre todo los sacerdotes son diablos son los que se van a ir al Infierno, son idólatras, son paganos se van a ir al Infierno. ¡Híjole! hay un montón de cosas que les dicen, hay una discriminación para ellos. Entonces pocos son... están ahí y tal vez pocos son los puros pues, o sea... La iglesia católica tal vez si, si ha aceptado. Y ya los chimanes ya no tiene fe con lo que están haciendo. Ellos practican su chimanismo o su sacerdotismo pero ya no, y siempre van a la iglesia y se casan... hay un chimán que se casó hace poco, se casó por la iglesia católica siendo chimán y eso no es así. Tiene que ser puro, el sacerdote maya es maya, y no mezclar cristianismo, eso es aparte. Pero ellos mezclan todo. Ehh, yo creo que aquí tal vez le dicen,

tal vez directamente no sé pero les enseñan a manejar las candelas, manejar las semillas, lo miches para su adivinación, eso es lo que enseñan creo. Ya no se hace, yo creo que no. Tal vez los más viejos los que tiene cuarenta, cincuenta años, los que practicaban eso antes y todavía los tiene ahora pero los que son católicos todavía. Pero los evangélicos son los más horribles, ellos no. No, eso ya no existe eso de la jerarquía de cargos. Como ejemplo, el primer alcalde rezador, el segundo rezador, tercero, el cuarto, los intérpretes o algo, o sea ya no hay jerarquía, ya no hay elección ya se murió esa elección, antes había esa elección.

Otro de los factores que han influido en el papel de los chimanes ha sido los costos de las ceremonias. Muchos de los chimanes han elevado sus tarifas, quizás debido a que, siendo los migrantes quienes más los utilizan en la actualidad y quienes más posibilidades económicas tienen, ha hecho que el papel del chimán se “comercialice” frente al resto de la población. Tales situaciones han ayudado a desacreditar el papel del especialista ritual tradicional en la comunidad.

Los niegan y muy pocos y como ya no tienen creencia y también ellos, los chimanes tienen la culpa de estar en esa posición social pues que no les creen. Son bolos son..., toman mucho, son revoltosos, son, dijera yo, envidiosos entre ellos mismos ahh... además, depende del problema, si querés una buena ceremonia te sale caro, cien quetzales, doscientos quetzales, trescientos quetzales, depende. Pero también depende del sacerdote. Un sacerdote puro no pide, dame tu voluntad, pero el sacerdote explotador él te pide mucho muy caro. Entonces eso también que la gente no cree no lo hace y es muy caro y a veces no tiene beneficio, no se nota después de una ceremonia.

Como se puede observar, la sanción de la embriaguez, es compartida incluso por los mismos sacerdotes mayas y no sólo por los líderes de las denominaciones evangélicas. Sin embargo, quizás sean los evangélicos quienes más éxito han tenido en lograr que la mayoría de sus fieles se alejen del alcohol, aunque de nuevo éste no puede ser visto como un factor determinante que explique por sí mismo el cambio de adscripción religiosa o conversión. Los mismos evangélicos han visto “caer”, en varias ocasiones, en el alcoholismo a aquellos que tras su ingreso a alguna iglesia evangélica predicaba haber dejado su “vida pasada”. No podría determinar en este trabajo cuantitativamente la incidencia y reincidencia en el alcoholismo dentro de los grupos evangélicos, pero si es posible sugerir que es frecuente observar que alguien que había dejado la bebida pueda tener recaídas (lo cual por supuesto no será visto con buenos ojos por los pastores y la congregación, por lo que seguramente sancionarán la falta cometida) en algún momento o

que incluso alguien a quien se le invite a participar en ceremonias religiosas evangélicas como un medio para abandonar el alcohol, se niegue a dejar sus “vicios”. Aun cuando se pueda suponer lo contrario, resulta complicado que un recién convertido relacione el dejar de beber como el resultado de una conversión. Generalmente son los individuos quienes, como se ha visto en el apartado de religiosidad, toman por sí mismos la decisión de abandonar la bebida por tratar de encauzar sus vidas. Así pues, el alcoholismo, el adulterio (particularmente cuando la falta se comete dentro de los días de abstinencia que marca la costumbre), la avaricia, así como las faltas a las normas y tradiciones vendrían a formar parte de una ética compartida por los todosanteros y que se conforma a partir de un esquema de normas sociales heredadas del pasado maya junto con las ideas y símbolos sembrados por la labor de evangelización de los misioneros católicos, catequistas indígenas y las diversas oleadas de iglesias evangélicas. Esta es una ética que de alguna manera ha venido a conformar parte de la idiosincrasia de los pobladores de Todos Santos, independientemente de la confesión religiosa a la que se adscriban.⁴¹

Dentro la ética que comparten se encuentra el respeto a los mayores (ancianos) y a las autoridades tanto políticas como religiosas. En ese sentido, los alcaldes tradicionales, presidentes municipales, sacerdotes católicos y los pastores protestantes, e incluso los mismo chimanes de los que se ha venido hablando en este apartado, gozan de cierto prestigio en la comunidad. Se cree que son “personas especiales” y con buena reputación por tener un lugar de compromiso y liderazgo. Como lo decía un profesor pentecostal, “los pastores, chimanes, ancianos, catequistas, maestros e incluso los transportistas son personas importantes en la comunidad a los que se les debe respeto”. A pesar de la labor proselitista

⁴¹ Según lo refiere Marzal, entre los quechuas existe una especie de ética andina universal, heredada de sus antepasados y también como producto de la catequesis católica, basada al mismo tiempo en el principio de reciprocidad y en las “relaciones cara a cara. Sobre ellos expresa: La cultura quechua tiene su propia ética, en la que aparecen los grandes principios universales impresos en el corazón del hombre, redefinidos desde la herencia andina ancestral y, en parte también, desde la primera catequesis de los misioneros. En general, puede afirmarse que el comportamiento ético de los Quechuas, por construir una sociedad basada en el principio de reciprocidad y en las relaciones cara a cara, en un ambiente general de pobreza y de esfuerzo por asegurar la supervivencia, es bastante bueno. Juzgada esta bondad no solo desde los valores de su cultura, sino también desde los valores humanos universales, y aun desde el evangelio, se consideran los mayores pecados el incesto, definido también como la relación sexual entre parientes no solo consanguíneos o afines, sino también espirituales, como los compadres, y los tres señalados en el clásico “decálogo” incaico: ama suwa, ama llulla, amaquilla (no robes, no mientas, no seas ocioso). Ansión (1986) observa acertadamente que tales pecados atentan contra los cuatro principios básicos de la ética social andina (Marzal, op.cit: 168).

de las denominaciones evangélicas y el trabajo de sus pastores, quienes han venido a suplir algunas de las funciones de los chimanes, el papel e importancia de estos últimos se ha mantenido. Incluso pareciera estar resurgiendo frente al escepticismo con el que los miran las nuevas generaciones. Como se ha mencionado en líneas anteriores, tampoco la supuesta “explosión” de las denominaciones pentecostales en la comunidad, ha sido factor que termine por menguar la importancia de los sacerdotes tradicionales. En ocasiones, los mismos evangélicos acuden clandestinamente a pedirle a los chimanes que vayan a las montañas, “que regresen”, para que hagan “costumbre”, que pidan por su bienestar, por su salud, sobre todo cuando las oraciones del pastor no sean escuchadas. En ese sentido, las distintas ofertas que muestra el campo religioso a favor de la comunidad se mantienen como posibilidades de las cuales se valen los todosanteros para suplir sus necesidades espirituales, económicas o sociales. Como se ha venido mencionando en otros capítulos, el pentecostalismo no siempre será determinante en el cambio religioso (entendido como el abandono de las tradiciones y la costumbre); en ocasiones será el motor que las revitalice y las dote con un nuevo sentido para la vida práctica de los individuos. Menciona un sacerdote maya:

Los que se van a los Estados Unidos son muy manejados por un chimán, ellos son los que más utilizan. Ellos empezaron a irse a los Estados durante el problema político en los ochenta se fueron, o sea, surgió eso de la onda del asilo político en otro país. Estados Unidos dio asilo político y aprovecharon, ni eran guerrilleros ni eran militares, eran de la sociedad y o sea a los gringos los engañaron, dicen que eran perseguidos y sólo para que les dieran asilo político; a muchos se los dieron aprovecharon, ahora se volvió una moda. Hay como unos cinco o siete mil; todos se van a los Estados Unidos. Ellos son los que más utilizan al chimán porque ellos van a que les hagan el trabajo para que se vayan sin problemas. Pues a veces les resulta bien. También los evangélicos como están traslapados (sic) ellos también uno que son evangélicos van con un sacerdote también, también van. Bajo el agua, pero si van.

La distribución del patrón de asentamiento que sitúa a ciertas aldeas del municipio en partes casi inaccesibles, permite que ciertas costumbres o prácticas se mantengan alejadas u ocultas frente al resto de los pobladores.⁴²

⁴² Como dato curioso, Junji Koizumi atribuye el grado de conservativismo cultural de los mames de San Francisco al aislamiento geográfico en que se encuentra la comunidad. Por supuesto se trata de un trabajo realizado hace ya dos décadas, pero que nos muestra cómo este tipo de argumentación pueden considerarse incluso en algunos casos actuales. Sobre ello nos explica: “San Francisco is characterized by a high degree of

Lo anterior puede entenderse como un producto de las actividades de los miembros de la comunidad y no, en el sentido en el que lo expone Koizumi, como el resultado de un “momentum de conservación” de la cultura. Sobre este punto nos señala:

More importantly, cultural conservativeness is itself a cultural product. It is not a remnant of the past of the result of "conservative momentum" of a culture, but it is a product of the attitudes and activities of the community members. Inaccessibility to the community, while it may be a reason for the conservativeness, is at least partly the result of the villager's indifference about, or aversion to the construction of an adequate road leading to San Francisco (Koizumi, 1988: 2).

En efecto, buena parte del uso de especialistas rituales se lleva a cabo en las aldeas más alejadas donde la gente acude a solicitar ayuda para que los chimanes intercedan con los cerros para obtener beneficios económicos o de salud. En este tipo de espacios alejados y distantes, se recrean fórmulas religiosas y se reconfiguran espacios sociales que quizás permitan mantener cierto tipo de esquemas pasados que se vinculan al mismo tiempo con aquello que la antropología clásica y contemporánea ha llamado “mecanismos de solidaridad”, reciprocidad e intercambio simbólico. De alguna manera, se recrean en una especie de circuito en el que el tiempo de los antiguos y de la costumbre se mantiene, regenera y desplaza al distanciarse del encuentro cotidiano y conglomerado del centro poblado, donde la actividad humana y el comercio son parte fundamental del aquí y el ahora, deíctico que marca su espacio-tiempo para la reconfiguración de las creencias pasadas y presentes.

Por su parte, los chimanes actuales han intentado depurar sus funciones adecuándolas a la cantidad de ofertas religiosas en la comunidad o quizás a los ritmos de ese “atropello” de la mentada modernidad de la que se supone no pueden escapar las localidades indias. Han tratado de reagruparse y de encaminar sus funciones

cultural conservativeness, which may be attributed to its relative isolation and inaccessibility. The village is located on hilly slopes, and the sole communication with nearby urban center is provided by a narrow, steep road constructed merely several years ago. But this geographical factors may not alone explain the conservative nature of the community” (Junji Koizumi, 1988: 2).

específicamente para procurar el bienestar de la gente, alejándose de las acusaciones de brujería que recaen sobre ellos.

Todavía hay gente aquí si, si ellos usan mucho chimán pero en las aldeas, particular, ah si ellos lo usan cuando tienen problemas. Pero como hay dos tipos aquí de chimán hay brujería, hay hechicería y a veces hay chimanes de doble cara, de doble función, el bien y el mal. Y eso es lo malo no, no, a nosotros no nos gusta eso pues que haya chimanes malos. No, nosotros quisiéramos chimanes positivos, pero a nosotros ¿cómo lo vamos a hacer? ¿Cómo vamos a saber quién es el que hace el mal? Y si nos ponemos muy fuertes con ellos, ellos nos mandan el mal, si ellos tienen la facultad de, la facilidad pues de reunir lo malo, la magia negra, a saber qué magia han aprendido. Hay un tipo que hace poco se murió. Él fue muy drástico, no drástico pues sino un poco fuerte con los sacerdotes en el sentido de que si están combinando cosas malas él dijo, se va a castigar esta gente porque está haciendo cosas malas. Para... y la gente que hacía esto la gente que podía hacer el mal a él, por su carácter así le hicieron el mal y se murió, se ahogó. Por los tragos ya empezó a chupar y ese es el trabajo de un sacerdote malo, negativo. Empezó a chupar, a chupar y no se le quitaba y al fin se quedó ahogado con el licor, se fue a dormir y se ahogó. Después se rumora pues y es un trabajo de los chimanes de las gentes malas. Total que aquí no hay pureza. Por eso a veces no me meto yo. Por eso es que mi posición entre ellos es que cada quien sabe lo que hace. Yo no soy sabio ni soy Dios, ni soy nadie para señalar sus delitos ustedes sabrán como actúan y si hacen mal esperan mal, cada quien, ustedes saben.

Como se puede observar, el papel del sacerdote maya, en tanto “residuo” o “nicho” cultural se ha mantenido a pesar de las transformaciones que han sincopado los ritmos de vida comunitaria. Todos Santos se muestra como una comunidad dinámica, receptora de las innovaciones traídas del exterior y con la capacidad de transformar lo dado en algo creado. Los cambios se manifiestan más como producto del dinamismo propio de la cultura maya que le da cabida a aquello que se trae del exterior. Lo anterior se observa en los ritmos de vida económica, así como en las relaciones sociales, la manera de entender la política y la religión, son puestos en práctica a partir de un acervo de conocimientos heredado de sus antepasados, pero refuncionalizado desde “dentro” por las nuevas generaciones.

En este apartado se ha tomado como ejemplo el papel actual de los sacerdotes mayas y la manera en la que los todosanteros, independientemente del credo que profesen, construyen o reelaboran su importancia en tanto símbolo de la cultura y como una readaptación propia. En el caso de las denominaciones protestantes y la manera de entender sus doctrinas por parte de los usuarios no es sino una manera más de vivir la religiosidad indígena más en una más de sus múltiples formas, de las cuales echan mano las personas a

fin de que su cultura permanezca. Como lo han mencionado otros trabajos, el protestantismo ha sido visto, bien como motor de cambio o como ejemplo de permanencia cultural. Sea como fuere, siempre se le ha considerado elemento externo sobre el cual los individuos deciden aceptar o rechazar cualquier oferta religiosa de la que se trate. Desde mi punto de vista, el fenómeno es mucho más rico.

En el contexto de Todos Santos, la incursión de las denominaciones evangélicas debe ser visto como un fenómeno social ligado a la política y la economía, aspectos inseparables de la realidad indígena guatemalteca. A la par de ello, valga la repetición, es necesario tratar de mirar los amarres que se tejen entre un ámbito y otro. Para el caso de la comunidad de estudio, Todos Santos se puede caracterizar por mantenerse apegado a la costumbre y la tradición, y pese a los cambios generados en el seno mismo del fundamento cultural que los sustenta. Sobre todo, es importante observar que los cambios tienden a refractarse en el ámbito de la vida cotidiana particularmente en la manera de imaginarse, interpretar y recrear la identidad maya, más allá de la muerte. Por eso es que todos los días, las montañas que rodean Todos Santos se encargan de transmitir el eco de sus cantos, “el nuevo canto de los cerros”. A la distancia se escuchan en el ambiente los lamentos glosolálicos, sus lenguas angélicas se confunden con el ruido de los cohetes que salen de lo alto de las montañas, como grito de oración de los chimanes. Dice la gente que “ya no hay chimanes, ya nadie cree eso”. Sin embargo, al escuchar el sonido de los cohetes y ver sus luces entre la majestuosidad de los cerros, sonrían con disimulo, inclinan la cabeza y dicen: “son los chimanes, están haciendo costumbre... están llamando a los muertos”.

La intención de este apartado, aun cuando pareciera alejarse de los intereses de aproximación a la cosmovisión de los pentecostales y evangélicos de Todos Santos, ha sido la de mostrar la complejidad que encierra el estudio de la religiosidad de los todosanteros. En ese sentido, resulta difícil también dejar de lado las transformaciones que se observan dentro de la estructura misma de la religiosidad maya, la cual, en mucho sentidos va aparejada y se nutre de aquellas que se supone se avizoran más claramente tras la incursión de una pluralidad de instituciones y confesiones religiosas. Remitirse tan sólo a la llamada “mutación” del “campo religioso”, bajo la pretensión de “objetivar” lo estudiado, poniendo el énfasis en ver los cambios a nivel de las instituciones, no es otra cosa que hacer a un lado la “maquinaria” a veces invisible a la mirada antropológica, de ese quehacer cotidiano,

silencioso y muchas veces desdeñado de los actores del cambio. No es sólo importante lo que dicen que creen, sino cómo viven aquello en lo que dicen creer.

Breves acercamientos a la concepción sobre la muerte.⁴³

El maya sabe desde temprana edad cómo debe comportarse durante toda su vida. Su relación con la idea de continuidad de vida tras el deceso biológico se entiende como una prolongación en otros tiempos y otros espacios que se empiezan a construir desde el alumbramiento.⁴⁴

El “nosotros” vivo frente a los “otros”, los muertos (parte indisoluble también del nosotros) se continúa escribiendo tras la muerte pero en otro ámbito, el de la vida cotidiana. Se han construido formas de percibir la cesación de los vínculos biológicos, para inscribirse en los ámbitos simbólicos. Por ello, algunos creen que no hay que temer a la muerte, quizá tan sólo mantenerse a distancia de ella. Acaso es por eso que no sea casualidad que Todos Santos sea una comunidad que le rinde uno de los mayores tributos a la muerte con una gran fiesta. El día de “Todos los Santos”, se celebra en la comunidad, “es el día del pueblo”, es la “gran fiesta” a la que debe su nombre.

La muerte es un hecho que acompaña la vida del todosantero. No le preocupa ni lo atormenta, solo la observa... Sabe que en cualquier momento llegará y se prepara para ese día. Está ligado a ella cotidianamente. Su vida se encuentra llena de riesgos. Los mismos pentecostales dicen: “uno debe aceptar el evangelio. No sabes si hoy agarras un bus a Huehue, y te caes en una ladera y te mueres. No hay más”.⁴⁵

Por ello es que los migrantes antes de emprender un viaje, piden la ayuda de los chimanes para que hagan costumbre, queman velas y piden con sus plegarias que se les proteja de la muerte. Así lo narra un pentecostal: “Ayer se murió un mi primo, vivía en los Estados”. “Dicen que lo asaltaron unos negros. Ahora quieren traer su cuerpo. Voy a dar el anuncio en la radio, para que la gente nos ayude con los gastos. Es muy caro, 500,000

⁴³ Gran parte de la información presentada en este trabajo, particularmente la referida a las concepciones sobre la muerte, son el fruto de una investigación mayo realizada para el proyecto colectivo titulado, Los mayas ante la muerte: del hecho biológico al universo simbólico, dirigido por Mario Humberto Ruz. Con excepción de los datos del día de muertos y la “carrera de caballos”, la información proviene del trabajo realizado para dicha investigación, en la cual participé.

⁴⁴ Recordar la simbología con los rituales de bautizo de piedras tratado en los apartados iniciales.

quetzales quizás...no sé”. Es en el momento de la muerte, incluso cuando ocurra lejos de casa, que todos comparten los gastos para traer el cuerpo de regreso. “Los todosanteros siempre regresamos a Todos Santos”, incluso tras el fallecimiento.

En este apartado se quiere presentar un acercamiento a la manera de concebir la muerte por parte de los mames de Todos Santos, como una forma de expresar la religiosidad y cosmovisión dentro del ámbito simbólico religioso. Para ello, se tomará como punto de partida la fiesta del día de muertos a fin de entender la manera en la que se relaciona culturalmente el indígena mam y cómo expresa sus concepciones respecto a este suceso, independientemente del credo que profese, pero tratándolo de mostrar también, la manera en la que se reinterpreta tanto desde la perspectiva católico tradicionalista, como desde la mirada evangélica.

El 1 de noviembre: el día de Todos Santos

Hoy en día, la fiesta de Todos Santos es una de las más conocidas a nivel nacional. Con el paso del tiempo, se ha convertido en especie de icono de “lo indígena” en Guatemala. Lejos de ser un panfleto folklorista, la celebración llama la atención precisamente por mantener – si se le mira como espectador casual – cierta “esencia” india.

Durante este día, la celebración adquiere matices de una especie de “carnaval” con tintes de algarabía popular medieval, similares, sobre todo respecto a sus retorcidas inversiones simbólicas (cuando menos para el observador occidental), a las descripciones bajtineanas.⁴⁵ Mientras otras comunidades “descansan”, sobre todo comparándolo con lo que se cocina dentro de la comunidad en las vísperas de la celebración. Un día antes y un día después de la fiesta, casi nadie entra o sale del pueblo; pocos logran llegar a causa de los tumultos y muchos se quedan en el intento. Cientos de turistas nacionales e internacionales se congregan en el centro del municipio con un arsenal de cámaras de diversos tipos. Los amantes de Canon afilan sus lentes para “pescar” la presa de su cacería

⁴⁵ La geografía de Guatemala hace que los accidentes por volcadura de autobuses sea una causa de muerte no natural, muy frecuente. Todos saben que en cualquier momento puede ocurrir un suceso inesperado.

⁴⁶ Sin intentar hacer comparaciones burdas con lo tratado por este autor y alejándonos de fórceps teóricos impropios de la intención de este trabajo.

plástica preñada de deseos frente a lo “exótico”. La prensa dedica artículos enteros cada año a narrar la celebración de los todosanteros.

Esos días, los autobuses que van a Todos Santos se vuelven insuficientes para cubrir toda la demanda de pasajeros, por lo que algunos habitantes del municipio aprovechan para llevar y traer gente, haciéndose así de unos quetzales extra.

Muchos de los caballos que se utilizan durante “la carrera”, parte importante de la fiesta, son rentados. El pago por dichos animales puede llegar a costar hasta 2000 quetzales, mientras que el pago mínimo de los mismos tiene un costo de 15 quetzales. La variación en los costos depende del tipo de animal así como del tiempo que se le requiera. Durante esos días los todosanteros que radican en los Estados Unidos también llegan a la celebración. En ocasiones ayudan a financiar los gastos que genera la fiesta. Según algunos, los migrantes son quienes más gastan. Pueden invertir hasta 8,000 quetzales para la celebración. Durante esos días también se hacen bailes de máscaras que antaño representaban una especie de parodia entre el mundo ladino y el indígena. En la actualidad ha perdido ese sentido, según describe la misma gente, por lo que los participantes se dedican a bailar ataviados con máscaras y sombreros con cintas de colores, sin atribuirle tal significado de confrontación étnica. Cuando menos no con la claridad con la que quisiera encontrarlo el etnógrafo obsesionado por las “redefiniciones” étnicas estereotipadas.

Durante el primero y dos de noviembre, la gente juega, pasea, se divierte en la feria; hay puestos de comida en la calle, música y todos se unen para celebrar a la muerte y los muertos en su día.

Los preparativos comienzan mucho antes del primero de noviembre. Algunos todosanteros se anticipan meses antes; ahorran dinero, compran aquello que les ha de servir e incluso se preparan espiritualmente. Mayor preparación se requiere en el caso de aquellos que han de participar en la carrera de caballos. Los participantes están conscientes de la responsabilidad que implica formar parte de la justa anual. A partir del 30 y 31 de octubre se abastecen de comida y de alcohol – güaro dice la gente -. Desde esa fecha y hasta el primero de noviembre, comparten comida y beben a más no poder con sus familiares y amigos. Los que quieran asegurar su buen desempeño y sobrevivir, mandarían a pedir la ayuda de los chimanes para que hagan “costumbre” en favor de ellos, para que rueguen a los cerros y manden a sus espíritus para que los cuiden durante la carrera. La preparación

espiritual comienza, fiel al calendario maya, veinte días antes de la justa. Durante ese tiempo, el participante deberá abstenerse de tener relaciones sexuales. En cierto modo es una especie de purificación que les garantiza que sus peticiones sean escuchadas.

El día de la carrera, los participantes no salen de sus casas. Ahí beben, bailan, comen, comparten con familiares y amigos, mismos que no dejan de desfilar por sus casas durante todos esos días. Mientras tanto, los chimanes se encargan de continuar haciendo su “costumbre”. Por su parte, los participantes rezan, se visten con sus trajes completos de todosaneros y se colocan unas cintas de colores en sus sombreros. Antes de salir de la casa rumbo a la carrera, los chimanes avientan cohetes al aire: “que se sepa donde viven los corredores, que se entere el pueblo que están saliendo”. Se despiden de sus familiares, de sus amigos, todos lloran amargamente. “Se despiden de ellos porque no saben si los van a volver a ver”.

Así pues, la carrera se convierte en una especie de sacrificio. Debido al estado de embriaguez en el que se encuentra la mayoría de los participantes, así como de la cantidad de caballos que corren, es común que cada año sucedan accidentes, mismos que es muy probable que terminen por causarle la muerte a más de uno.

Pero como todo sacrificio, éste no se concreta hasta recibir su retribución: quienes hayan tenido el infortunio de fallecer, habrán garantizado a sus familiares y generaciones posteriores buenas cosechas y una vida en abundancia, fruto del sacrificio consumado el día de muertos. Como lo describe un todosanero:

Cuando salen de sus casas para ir a correr, avientan cohetes para que la gente del pueblo sepa que va a salir. Entonces la gente lo ve desde sus casas y dice, “¡Ah, ahí vamos a ver!” Llegan a correr hasta quince o veinte caballos. Todos salen amontonados y se tropiezan y se caen. Algunos mueren. Se tiene la creencia de que la fiesta fue buena cuando muere alguien. Los que se mueren heredarán con su sacrificio buenas cosechas para su familia y para todo el pueblo.

El dos de noviembre, la gente continúa celebrando a sus muertos. Los chimanes avientan cohetes desde los cerros y las plegarias llenan el espacio.

Quienes hayan tenido el infortunio de haber perdido a un ser querido durante la carrera, pasarán el resto de la celebración en casa, llorando y rezando por el alma del ser

querido.⁴⁷ Este día mucha gente continúa bebiendo alcohol. Es una “gran borrachera”. Todos beben, hombres y mujeres. La gente lleva su trago, su comida y comparte los alimentos con el resto de sus familiares y con sus difuntos. Beben, comen y bailan dentro del cementerio, sobre las tumbas de sus familiares. Rezan y nombran a cada uno de sus antepasados o de los que tengan memoria,⁴⁸ tal y como algunos lo hacen a la hora de la comida. Antes de probar un bocado, mencionan el nombre de sus familiares difuntos, no sólo como una manera de compartir el alimento con ellos, sino también como una forma de mantener su espíritu en paz y alejados, tranquilos. Quizás esta sea una norma que en la actualidad se ha mantenido entre los vivos, pues como mencionamos en otros apartados, el ser agradecido con la gente que los rodea, la naturaleza y especialmente con quienes se comparte el pan, forma parte de la normativa de la vida cotidiana.

El panteón se llena de gente en esos días, asisten todosaneros y mucha gente extranjera que, atraída por este tipo de celebraciones tradicionales indígenas, acude al lugar. Asiste tanta gente al cementerio que resulta complicado caminar por entre las tumbas y los túmulos de tierra que sobresalen entre las veredas mortuorias. Los borrachos se tropiezan y caen, las mujeres bailan. El día de muertos se torna lúdico. De la tristeza se pasa al baile, la risa y la celebración.

El ambiente es totalmente festivo. La gente lleva marimbas y música con aparatos de sonido, se llevan flores de color amarillo, candelas de colores (amarillas, blancas y rojas), limpian las tumbas y se sientan junto a ellas a platicarle a sus muertos. Sus devociones son diversas, comienzan con oraciones, rezos, platican con ellos y los convidan de sus alimentos, se los ofrecen. Como lo menciona un ministro pentecostal en señal de desaprobación y distanciándose en sus prácticas de la de los “no evangélicos”: “ellos le hablan a los muertos, creen que los oyen”. A pesar de ello, no es nada raro observar, fuera

⁴⁷ Al día siguiente de la carrera, me encontré con un muchacho de veinte años de edad, quien se dirigía a casa de unos amigos para visitarlos por la reciente muerte (en día de muertos) de uno de sus mejores amigos. Este se encontraba montando su caballo cuando pasó cerca de un hoyo grande, su caballo perdió el equilibrio y le cayó encima causándole la muerte.

⁴⁸ Pero la costumbre de los todosaneros de hablarle a los muertos es quizás una de las prácticas más difundidas entre buena parte de las poblaciones de los Cuchumatanes. Sobre este tipo de prácticas Oliver la Fargue nos dice respecto a Santa Eulalia: “En Todos Santos la gente va al camposanto y les rezan a sus antepasados, mencionando a todos los muertos hasta los abuelos” (La Fargue Oliver, 1994: 105). Como él mismo lo menciona, lo interesante del rezo es que parece “estar dirigido directamente a los muertos mismos como si fueran deidades menores” (Ibid). Situación similar a la de los ixiles y achíes quienes cuentan con listados en los que aparecen los nombres de sus antepasados.

del día de muertos, que los evangélicos acudan al cementerio a “recordar” a sus difuntos o que incluso relaten haberlos visto en apariciones o en sueños. Es quizás este uno de los medios privilegiados a través de los cuales los evangélicos se permiten a sí mismos hablar sobre la presencia de sus familiares difuntos, aunque también es frecuente que remitan o relacionen este tipo de apariciones con señales del Diablo y sus demonios. Dentro de este contexto, resulta complicado dejar de entrever que a pesar de que los evangélicos hayan cambiado algunos de sus referentes culturales más distintivos, la presencia de los muertos, ya sea como Diablos o demonios, no pierde su importancia para entender la vida diaria. En todo caso, su presencia se hace más “sensible” en tanto que se encuentra cargada de una serie de significantes vinculados con el mal que “tanto los persigue”.

En el panteón las mujeres bailan con mujeres y los hombres con los hombres. Se manifiestan su cariño y se conmueven hasta las lágrimas: algunas mujeres se besan y acarician el rostro mientras mueven sus cuerpos al ritmo de la marimba, con pequeños saltos, tal y como lo hacen en sus danza los pentecostales. El ritmo de la música parece interrumpirse por el ruido de bombas y cohetes. Mientras tanto, los hombres también se reparten abrazos cálidos.

Como lo ha mencionado Maud Oaks en su etnografía de los mames de Todos Santos, la borrachera puede manifestarse con una algarabía estruendosa o “con un lamento cargado de una profunda tristeza y melancolía” (op.cit). Las personas ebrias muchas veces pasean las calles gritando su amargura, en forma de quejidos o lamentos. Se desgañitan sobre las tumbas de sus seres queridos o caminando por las empinadas calles y veredas del pueblo. En otras ocasiones permanecen tirados en el suelo, hombres y mujeres, golpeados, con heridas y moretones junto a la tumba de sus difuntos, mientras sus hijos cuidan de ellos.

Otros más avientan las botellas de cerveza, en ocasiones alcanzan a herir a los paseantes. Se pelean, hablan en castellano, discuten y bajo ese estado gritan injurias contra los que tienen rencillas pasadas sin resolver. Incluso algunos cuentan que han llegado a apedrear los templos evangélicos.

Para los pentecostales, la borrachera es un gran pecado y la fiesta es reprobable, ya que en sí misma da pie al vicio. Sobre el lamento de los borrachos decía un pastor pentecostal: “Nosotros somos como los bolos que se lamentan y tiene su canto que les

viene de los antiguos. Es un canto como lamento, por eso digo que nosotros somos como los bolos que gritan en los caminos y parece que claman ¡ahhh Dios!, así lo hacemos nosotros, estamos embolados en el Espíritu”.

Al día siguiente, todo amanece en calma. Pareciera ser que todo duerme y el “aparente” silencio de las calles resulta paradójicamente “aturdidor”. Los muertos han regresado a su mundo después de haberse paseado en la comunidad compartiendo con su gente.

Muchos migran todavía hacia la costa. La época de cosecha no están en su mejor momento y será necesario recuperar el dinero que se ha gastado, al igual que las ganas de celebrar el año próximo.

Para los pentecostales, el día de muertos es un momento especial para “evangelizar”. La celebración se muestra como expresión máxima de la religiosidad católica y también de la costumbre. Es un discurso implícito que narra la permanencia de los todosanteros en la línea de la creencia de sus antepasados. El tumulto y la población desbocada a la borrachera y la celebración desvanecen la presencia de las confesiones evangélicas. Pero la fiesta es ocasión de manifestar a los otros su necesidad de abandonar el alcohol.

Por eso es que los evangélicos evitan participar en la fiesta, pues además de ser “cosas del mundo”, aseguran que les ocasiona problemas con la gente que no respeta su decisión de no comulgar con dicha celebración. Este tipo de conflictos se entiende, por parte de las confesiones no católicas, como algo “natural”, debido a la embriaguez de la gente que "pierde su mente" (como también le sucede a los que se quedan en los “Estados”) y empieza a agredirlos, situación que en condiciones normales no ocurriría. Uno de los jóvenes me comentó una ocasión en la que recordó cómo un jinete maltrató de tal manera a uno de los caballos que pudo ver “cómo le salieron sus lágrimas al animal”, por lo que no le quedó más remedio que tirar al suelo al que lo montaba privándolo de la vida. "Esas cosas no son de Dios. Por eso los chimanes hacen su costumbre y queman candelas, adoran a la cruz y a los muñecos de madera, pero nosotros ahora tenemos a la Biblia. Ya no adoramos a la cruz ni hacemos costumbre".

Quizás el temor de frecuentar ciertos lugares en días especiales por los evangélicos se deba a que, es durante la fiesta cuando algunos aprovechan para expresar a los

evangélicos su descontento por apartarse y no participar.⁴⁹

En una ocasión, y debido a lo anterior, el locutor de la radio evangélica “La voz de Dios”, expresó que “no se sentía seguro” de transmitir el programa durante el día de muertos. “No estoy seguro, todavía no sé que hacer. Es que ese día hay mucho problema, todos se ponen bolos y van a gritar y a decir cosas”. Sin embargo, y después de haberlo consultado con el pastor y el cuerpo oficial, decidieron utilizar el programa de radio para instar a los radioescuchas (evangélicos principalmente) a no acudir a la fiesta del pueblo, les pidieron que se reunieran en sus casas o bien que asistieran a los cultos que se estarían dando en los templos. Es precisamente durante esos días que la presencia de la costumbre se vuelve contundente. Es por eso también que los pastores suben los altavoces a la cima de sus templos y gritan con micrófonos en la mano palabras en contra de la costumbre. “Ahora somos cristianos, ya no hay costumbre, eso es malo”

Pero la muerte y la vida futura están presentes en el imaginario de los todosanteros a pesar del cambio religioso. La creencia en un destino tras la muerte impregna tanto la mentalidad de los costumbristas como la de los católicos y los evangélicos.

Es posible que días después de la carrera (según relatan los pentecostales y grupos evangélicos en general), el alma de los muertos durante la justa, se vayan junto con la de los difuntos que llegaron de visita al pueblo. De ahí que incluso se piense que es posible que durante esos días, todavía rondan sus valles y veredas. Algunos aseguran escuchar sus lamentos rebotar en las cumbres de los cerros. Nada raro, si tomamos en cuenta que ese es el lugar al que se dirige el alma de los muertos en la carrera. Según afirma la gente, los que mueren durante la carrera se van a morar a las entrañas de las montañas. Además de propiciar buena fortuna para sus familiares y amigos, tendrán el privilegio de tener una muerte honorable al ir a habitar con el Dueño del cerro y sus antepasados.

Para los mames de Todos Santos, la continuidad de la vida tras la muerte es elemento indispensable para explicarse el orden de las cosas acá en la tierra. La muerte es una prolongación de la vida terrena.

De ahí que para los todosanteros, el otro mundo sea “igual que acá en la tierra.”⁵⁰

⁴⁹ En diversas ocasiones pude observar cómo los borrachos, incluso en días normales, van hasta casa de los evangélicos a insultarles. En una ocasión uno de ellos se metió a la radiodifusora a ofender al locutor. Sin embargo, este mismo comportamiento es posible observarlo respecto a otras personas, incluso algunos han agredido a los extranjeros arrojándoles botellas de cerveza.

También hay alcaldes, síndicos, autoridades. Ahí se trabaja también”. La diferencia: quienes fueron ricos en vida, serán pobres cuando mueran y los pobres gozarán de bienestar en el otro mundo. En otras palabras, la estructura social y las jerarquías se mantienen, en todo caso, lo que varía es el tipo de cargos o de trabajo que adquieren los difuntos en ese “otro mundo”. En cierto modo, este reordenamiento de la vida quizás tenga más correspondencia con la idea de la sanción cristiana respecto a los males cometidos mientras se estuvo en vida, pero al mismo tiempo, también se vincula de alguna forma con la idea maya del restablecimiento de un equilibrio (si es que es posible tal distinción) comunitario e individual. Sin embargo, no podemos establecer una relación clara entre cuáles son los elementos originados en el cristianismo y cuáles provienen de influencia maya, es posible que muchas veces esas ideas tengan su origen en interpretaciones similares por cada cultura dentro de su contexto particular.

Réquiem por un lenguaje: los emisarios de muerte

La muerte también tiene sus propias formas de anunciarse a los vivos, sus propios cantos y se vale de emisarios que transmiten el duelo de su lenguaje. Duelo que no alcanza a “matar” sus deseos de contar y cantar su propia historia, la de las almas de los muertos y los espacios que comparten. Comienzan antes que se presenten los infortunios. Por eso es que

⁵⁰ Desde un punto de vista lingüístico, las deidades mayas actuales se encuentran basadas en una compleja jerarquización (con cargos y funciones) que sintetizan de alguna manera a las deidades tradicionales con las estructuras comunitarias. Respecto a las deidades cristianas el término *Saant, nsaant*, es un préstamo del español que se emplea para referirse a los santos e imágenes católicas. Existe también una gran variedad de formas para expresar o nombrar a las deidades. Como hemos visto, *witz* es una palabra que encierra múltiples acepciones aunque por lo general se utiliza para referirse a alguna deidad como en *twitzaala* (señor), que se emplea en rituales mayas tradicionales, católicos y congregaciones evangélicas, como un título de Dios. En el calendario maya algunos de sus días aparecen como deidades en los rezos de los caimanes (*Apud, Oaks*) como alcaldes y regidores, quizás como representación de los cargos de la Cofradía. Recordemos que según la concepción de los mames de Todos Santos, el mundo de los muertos, en una de sus versiones, se encuentra ordenado, al igual que en este mundo, con alcaldes, síndicos y mayordomos. Muchos de estos nombres son elementos tomados del cristianismo por préstamo del español y que sustituyen otras deidades (*Dyoos, Santo Mundo, Santa Mesa, etc.*) y los nombres de los días del calendario son también deidades que se mezclan con algunos títulos de cargos políticos y religiosos. De acuerdo con lo señalado por Oaks, aquellos cuyo nombre inicia con *Qman* como en *Qman E'* serán los alcaldes del mundo, en este caso, *Qman E'* es uno de los principales alcaldes por lo que es preciso rezarle en la iglesia para todo lo que necesite la persona. Los cerros, ya se ha mencionado, en relación con la raíz *witz*, también mantienen también mantienen un tipo de característica o forma parte de deidad, además de la influencia de los “dueños” de los cerros y el gran “dueño” del cerro. En algunos rezos es posible que se mencionen algunas ciudades y pueblos cercanos como Chiantla o Comitán en el vecino México, para pedir les abran y aligeren los caminos.

tanto evangélicos como católicos saben reconocer los avisos de muerte que las más de las veces son verdaderas voces, diáfanos cantos.

Hay ciertas señales que anuncian a los hombres sobre su muerte futura o la de algún familiar, por lo que hay que saber interpretar y leer esos signos para prevenirse o ahuyentarlos. Si de lenguajes hablamos, éste también es compartido más allá de los ropajes discursivos confesionales. ¿Su escritura? Ya ha sido tallada en la memoria

Existen ciertos animales que anuncian la muerte de las personas. Sus avisos casi siempre son infalibles, por lo que se precisa saber reconocerlos. No son cualquier tipo de animal. Transitan en un tiempo y un espacio distinto al de los seres humanos. De vez en vez salen de la montaña. Bajan de los cerros para comunicarle al hombre sobre el futuro próximo.

A los cerros pertenecen las culebras (negras principalmente), tecolote, la lechuza, y los coyotes. Hay quienes afirman que los cerros tienen varios “dueños” que en ocasiones se aparecen bajo formas humanas y en otras como serpientes.⁵¹

Salen de madrugada, anuncian muerte. Atraviesan el poblado o se revuelcan, “señal de muerte”. Algunos creen que los tecolotes tienen la facultad de hablar y que le comunican al hombre directamente sus avisos. El dueño de los animales también es el cerro. Él es quien los envía para transmitir sus mensajes. Es por eso que se cree que al cerro le pertenecen los felinos tales como el tigrillo; las ardillas, los conejos. Otros también creen que la presencia de mariposas en los velorios es señal de que alguien de los presentes morirá, “es el muerto que lo lleva”. Algunos más dicen que son los espíritus de los cerros que llegan a comunicarle a los chimanes sus secretos en formas de animales diversos. De ahí que a veces la solución consista en hacer costumbre en un cerro con el chimán, aunque esto no siempre resulte suficiente para impedir el daño. Hay que tener cuidado en saber reconocer este tipo de avisos y estar tranquilo, pues el susto provocado por este tipo de animales también puede provocar la muerte. El mismo susto es considerado (en casi toda el área maya) una especie de muerte temporal. Como explica un sacerdote maya e incluso algunos pentecostales recordando su “vida pasada”: “ya no existe mucho la creencia de

⁵¹ Creencia compartida entre los mames de Ixtahuacán, quienes también afirman que se puede convertir en hombres enormes o incluso en señoritas (En adelante, toda la información referida a Ixtahuacán proviene de los datos recopilados para el proyecto: “Los mayas ante la muerte, del universo simbólico al hecho biológico”).

los nahuales, es el espíritu más que todo. Cuando uno tiene una impresión mala el espíritu se pone decaído, el espíritu está descontrolado, cuando uno se preocupa por un problema”.

Sea como fuere, es un hecho que los avisos de muerte por parte de los animales del cerro, son veraces, por lo que es necesario estar pendiente de ellos, saber reconocerlos e interpretar sus mensajes. “Hay animales que anuncian de muerte: el tecolote, el gato monte, la lechuza, si, ellos son, avisan. Lloran o silban o pasan cerca de la casa. Antes, ahora ya no tanto, ya ve que ni ellos también ya no existen. Antes se paraban en un árbol cerca de la casa y ¡cabal! a los ocho meses, a los diez meses, se muere alguien, él viene”.

Algunos animales anuncian la muerte mediante comportamientos extraños. Los gatos hacen ruidos durante la noche, los coyotes aúllan desesperadamente, los perros ladran sin razón aparente y los caballo relinchan. “Es porque pueden ver a los muertos”. Algunos pentecostales aseguran que “lloran”; “Seguro que alguien se va a morir”. Cuando se desconozca el origen o la calidad del aviso, será necesario recurrir a la tradición, a la memoria de los abuelos y la sabiduría de los chimanes para que expliquen las causas, origen y modo de subsanar semejante desequilibrio en la vida. Hay ciertas aves que pasan volando por encima de la casa o que deciden posarse en el techo. Otras más discretas, se contentan con observar desde la distancia, paradas en un árbol, la casa sobre la que recaerá el daño. En todos estos casos, no habrá más remedio que solicitar la ayuda del chimán o del pastor en caso de ser “aceptados” en el evangelio, para que intervenga con sus oraciones y le pida a Dios, al cerro (en caso de creer en la “costumbre”) y los dueños que sean benévolos con las personas afectadas.

En casi toda el área de los Cuchumatanes (como se confirma entre los kanjobales, mames de Todos Santos, jacaltecos y acatecos), además de algunas aves como el tucurú, el llamado *gatoemonte* puede ser portador de avisos de muerte. Su anuncio consiste en pasar en medio la casa como señal de que “alguien va a morir”. Además de este tipo de animales, es una creencia más o menos difundida entre algunos pueblos mayas el hecho de que ciertos animales como los perros o incluso los caballos pueden llegar a “sentir” o ver la muerte en forma de sombra. Si bien no funcionan estrictamente como animales agoreros (en tanto que anuncien la muerte) su comportamiento extraño (ladridos excesivos o el relinchar sin motivo aparente) por las noches puede servir de señal para interpretar que el espíritu en forma de sombra se encuentra rondando la casa, razón suficiente para estar

prevenido.

Para los pentecostales, los avisos de los animales tiene veracidad y es importante saber reconocer sus señales. Es preciso estar atento para pedir la oración del pastor para que aleje las malas influencias o, incluso, recurrir en secreto a solicitar la ayuda de los chimanes para que hagan “costumbre”. No importa que se les vea como entes del mal o como señales de la naturaleza que Dios mismo ha provisto. Ante el canto de algún pájaro “malo”, habrá que estar atento y prevenido para tratar, en la medida de lo posible, de contrarrestar su mal.⁵² Lo anterior no contradice las creencias evangélicas con las “tradicionales”, pues en cierta medida no existe tal separación entre esos emisarios celestes, “criaturas de Dios” los cuales descienden del mismo cielo para anunciar el infortunio.

Como se ha tratado de mostrar en este capítulo, el concepto básico de la religión maya, de acuerdo con lo expuesto por De la Garza, es la “armonía de los contrarios”. Dualidad y paradoja que se expresa de diversas maneras incluso entre los grupos religiosos evangélicos y aquellos católicos renovados. Sobre este punto la autora nos dice:

El dios supremo de los mayas es esencialmente celeste, pero el concepto básico de la religión maya (y de la mesoamericana en general) es la armonía de los contrarios, por lo que ese dios celeste reúne los grandes opuestos cósmicos: es la luz, lo masculino, el orden, la racionalidad, la vida, lo manifiesto, la tierra, incluido su vientre que es el inframundo. La armonía de los contrarios “expresa el misterio de la totalidad, de la unidad cósmica”. Pero además de la unidad de los grandes opuestos universales, cada uno de los contrarios tiene en sí mismo su propia ambivalencia, como la gota de sangre de la Gorgona que es poder de vida y veneno mortal. Así, el cielo y la tierra son ambos energía de vida y energía de muerte, luz y oscuridad, orden y caos (De la Garza, 1995: 13).

Como se ha mencionado, es importante saber interpretar o entender los significados del canto de los pájaros, sobre todo de aquellos que se relacionan de manera directa con la muerte, ya que como lo menciona De la Garza, “el canto de las aves siempre se ha concebido como lenguaje sagrado, cifrado”. Es la palabra de los dioses, por lo que entenderlo permite al hombre acceder a las realidades divinas. El lenguaje de los pájaros es ritmado, y el ritmo propicia los estados extáticos en los que se da la comunicación con los

⁵² En este mismo sentido los pájaros simbolizan en varias religiones “la tendencia ascendente del espíritu humano, la sacralización: sólo los chamanes y los espíritus de algunos muertos elegidos llegan al cielo, es decir, los hombres que logran liberar voluntariamente la vida y aquellos a los que la forma de muerte o el cumplimiento moral permiten ascender al espacio celeste (De la Garza Mercedes, 1995: 8).

dioses; por eso las oraciones y los cantos son rítmicos (como también sucede con los pentecostales), en general, todos los textos sagrados están escritos en lenguaje ritmado (De la Garza, 1995:8).⁵³

El canto de ciertas aves, el anuncio oportuno de los animales del cerro y la relación de los todosanteros con ellos, se mantiene, pese al tiempo y la ruptura de la costumbre con el catolicismo y las congregaciones religiosas actuales. Sin embargo, no todo es culpa de los nuevos rumbos de la fe. La inclemencia del tiempo y la mano del hombre han ayudado a que la comunicación de los cerros con los hombres se haya fracturado.

Podría pensarse que al canto de las aves se ha mezclado con el lamento de lenguas angélicas de los evangélicos o con la plegaria de los catolicismos renovados. Pareciera ser que “la Palabra” se ha llevado también la memoria de los todosanteros a fuerza de empujones. Las palabras de un anciano junto al fogón parecieran ser más que contundentes: “La costumbre han ido cambiando entre los que se vuelven “creyentes” pues esos ni candelas llevan a sus muertos”. Sin embargo, siempre resurgen, cargadas de dinamismo y con mecanismos propios que garantizan su permanencia. Eso si, transformadas en rituales pentecostales, discursos catequizantes, plegarias chamánicas “renovadas” o, en términos actuales, “modernizadas”, como un intento por parte de los llamados intelectuales mames por “rescatar” aquello que siempre estuvo presente.

El diálogo de los chimanes con los cerros y sus habitantes se oye susurrante. Apenas si se escucha en la distancia, medianamente opacado por el ruido de los cohetes invocando a los espíritus de las montañas. Así, en los lugares santos, se recomponen espacios, símbolos y rituales bajo el cobijo de la costumbre, de la religión maya, de la palabra de los antiguos, de las gargantas posesas por el Espíritu Santo para seguir invocando la vida, la muerte y el destino final del alma.

⁵³ Para entender el lenguaje de los animales, ligados particularmente a las deidades, es preciso reconocer su naturaleza opuesta a la que establecen también con el resto de ese mundo animal, como pueden ser las serpientes que habitan en los cerros, los caninos y felinos etc. Al respecto Mercedes de la Garza señala: “Estos contrarios se representan con los símbolos animales por excelencia de las fuerzas opuestas: el pájaro y la serpiente, y los hombres mesoamericanos eligieron a un pájaro y la serpiente excelentes: el quetzal (*k'uk'*, en maya yucateco, kekchí, tlzeltal y otras lenguas; *guc* en quiché y cakchiquel), y la víbora cascabel (*ahaucan*, *tzabcan*, *zochch* y *cumatz*), a los que los mayas integraron rasgos, y con ello cualidades, de otros animales sagrados, como el jaguar, el lagarto y el venado, para crear al dragón, como símbolo supremo de sacralidad. Así, el dragón integra la fuerza vital de la tierra (serpiente y venado), del útero de la madre tierra, o sea, el inframundo (jaguar), de las aguas (lagarto) y del cielo (ave); pero su sitio principal es el cielo, por lo que el dragón se puede considerar como un pájaro enriquecido con la sacralidad del inframundo, la tierra y el agua” (De la Garza, *op.cit.* 13).

Cielo, Infierno y espacios futuros

Sobre la lógica del Infierno en su versión cristiano occidental y en tanto espacio al que se dirigen las almas de los difuntos Minois señala que no hay nada que pueda ayudarnos a distinguir en los Infiernos a los malos de los buenos ya que: “El malvado es castigado en vida mediante la ruina y la enfermedad, y su futuro no es más que la continuación lógica de estas desgracias” (Minois, 1994: 27).⁵⁴ Continuidad que quizás encuentre similitudes con las concepciones mayas sobre este sitio de tormento.

Sea como fuere, los espacios que se ocupan tras la muerte, no siempre se reconocen de manera clara. Quizás esto se deba en parte a que no se les concibe como “espacios”, medibles y cuantificables, sobre todo si entendemos el espacio como una “confluencia de movilidades”. Como bien lo asienta De Certau, hay espacio en cuanto que se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo. El espacio es un cruzamiento de movilidades” (1996:129). Como el mismo autor lo refiere, en suma, el espacio es ante todo, “un lugar practicado”. Bajo esta perspectiva, el espacio es un lugar de orden (ibid), distinto a las representaciones que tenemos a partir de las narrativas mayas sobre los lugares que se habitan tras la muerte. Quizás por eso es que sus descripciones parezcan apuntar más hacia “estados” del alma, en los que tampoco sus formas ni sus características más particulares coinciden siempre en una narrativa estructurada (desde nuestro esquema de orden espacio-temporal y discursivo), ni temporal, ni espacialmente. En ese mismo sentido, son espacios llenos de traslapes y bifurcaciones en los que sus prácticas también se muestran permeadas de acciones no siempre bien definidas para nuestros propios esquemas de ordenamiento, dirección y “coherencia” sintáctica narrativa.

El Cielo, el Infierno y el camposanto generalmente se asocian con las descripciones mayas sobre los cerros como “el lugar” al que se dirigen las almas de los muertos, del mismo modo que los espacios cristianos, también se encuentran matizados por

⁵⁴ En ese mismo sentido, tampoco resulta tarea sencilla ubicar la idea de la impartición de justicia divina junto con la humana dentro de los esquemas mayas o aquellos de origen occidental, ya que ésta también parece ser un elemento existente entre diversas culturas. Al respecto Minois acota: “Durante siglos, la combinación de la justicia divina inmanente y la de los tribunales humanos parece haber satisfecho a los hebreos, que no han proyectado un sistema de compensación en el más allá” (*op.ci.*: 31).

concepciones mayas. El Cielo, al igual que algunas descripciones sobre el mundo que guarda el interior de los cerros es “bonito”, justo como describen el paraíso los pentecostales: un lugar donde crecen grandes árboles, donde no hace ni frío ni calor, donde hay frutos y los ríos (como el lugar a donde se lleva a bautizar a los fieles) con aguas puras y cristalinas, son sitios donde todo reverdece de manera particular. Del mismo modo, sobre sale el intento por recrear espacios geográficos que se tuvieron en la vida pero como una proyección del destino futuro tras la muerte.

El Infierno por su parte, será un sitio de castigo y tormento en el que la escasez y la pobreza tendrán su reino. Parece ser que tanto las concepciones cristianas respecto a los espacios celestiales o infernales, se retroalimentan, de manera paradójica, con la de los cerros en tanto lugares sagrados. Es en el cerro donde se nace, con quien se permanece ligado durante toda la vida y a donde se dirige el alma después de la muerte (como sucede en el caso de los muertos en la carrera de caballos). Es especie de pago y sacrificio por la tierra. Así explica un todosantero la existencia del otro mundo.

Es como otro pueblo”, sólo que el día es de los vivos y la noche de los muertos (algunos dicen que los policías del panteón vigilan hasta el pueblo). Hay allí alcaldes, regidores, policías... Todas las autoridades. Reparten y vigilan el trabajo. Ellos dicen quién va a entrar y quién no, pues hay quienes mueren antes de su hora. Tendrán que vagar hasta completar su tiempo. Entran los que mueren de muerte “natural”, como una enfermedad, pero no –por ejemplo- los de accidente. Todo está organizado allá como aquí; las ánimas trabajan; hay ricos y pobres, como aquí.

A manera de comparación podemos traer a cuento el hecho de que, entre los mames de Ixtahuacán, también se tiene la creencia de que hay dueños para todas las cosas, incluso para los difuntos, de ahí que el cementerio pueda ser considerado como uno de los lugares privilegiados por donde se aparecen las almas de los fallecidos al igual que en los caminos de los cerros. De igual manera, los mames de Todos Santos tienen la creencia de que el espacio al que se dirige el alma de los muertos es como un pueblo al que se van tanto los “malos” como los “buenos”.⁵⁵ Algunos todosanteros, incluso algunos pentecostales, afirman que en el otro mundo (el de los muertos), mismo que se encuentra también en el

⁵⁵ Tanto el espíritu de los buenos como el de los malos tiene dueño.

cerro, los animales señorean sobre los hombres. Tienen cargos como los que se tienen acá en la tierra (alcaldes, presidentes municipales, tesoreros etc). Aunque este tipo de mundo es compartido tanto por seres humanos como por los animales, las distinciones entre ambos se mantienen .

Este tipo de relación entre los muertos y los vivos no es exclusivo de los mames. Entre los q'eqch'ies existe una creencia similar. De acuerdo con lo reportado por Cabarrús, Dios es visto como un alcalde que se encuentra a cargo de las cárceles, creencia que de algún modo muestra el tipo de organización social y estructura jerárquica que se reproduce en el otro mundo. Sobre esto el mismo autor apunta:

Esto nacía de una captación de Dios como un Alcalde, como un encargado de cárceles, a quien había que tenerle miedo para poder granjearse su favor; claramente esta concepción de Dios pudo ser proyección tanto del mundo prehispánico y seguramente tomó auge durante la colonia y perdura lamentablemente en nuestros días. El q'eqchi' vive atemorizado y prueba de ello será la excesiva ritualización en la que se ve imbuido (Cabarrús, 1998: 64-65).

En algunas etnias, la otra vida presupone algunas alteraciones temporales, espaciales y de reordenamiento de la vida con respecto a la del mundo de los vivos. No obstante, según algunos autores, la felicidad e infelicidad será una mera consecuencia lógica de la vida mientras se estuvo vivo. Lo individual, debe estar vinculado con lo social, de tal manera que la armonía que se busca como individuo en la tierra, repercutirá de alguna manera en la armonía de los espacios futuros. Sobre ello advierte Maurer para el caso de los tseltales de Guaquitepec:

Ahora bien, la felicidad en este mundo no puede existir si no se da la armonía, no solamente con el mundo superior (Dios y los santos, de quienes depende lo necesario para la vida feliz), sino también con la imagen de esa comunidad superior, es decir, la comunidad de la tierra. Y no habrá armonía en esa comunidad si no la tiene cada miembro consigo mismo (Maurer, 1991: 99).

Para los todosanteros, el mundo de los muertos, ya lo hemos visto, es en muchos sentidos una reproducción de la vida terrena. No sólo se mantienen las autoridades tal y como las conocemos en la tierra, sino que incluso su distribución espacial mantiene sus

coordinadas comunitarias de manera similar a la del mundo terreno. Quizás por ello es que el panteón de Todos Santos mantiene una estructura y patrón de asentamiento que a la distancia asemeja a un pequeño pueblo. Las tumbas se encuentran cubiertas con láminas de cartón, madera o zinc, en forma de techos de dos aguas, para protegerlas de las inclemencias del tiempo, pero que parecen reproducir las calles y casas de la comunidad a escala.

El destino de las almas puede variar dependiendo de sus hechos acá en la tierra. En el otro mundo también habitan las almas de los infantes que no pudieron recibir las aguas bautismales, o que no hicieron costumbre para sembrar su piedra en el cerro. Ellos se desgañitarán rasgando, muertos de hambre, una piedra fría (que tampoco ha sido bautizada), mientras observan a una enorme mujer de grandes senos amamantar a los que si fueron bautizados. Sobre el destino del alma de los infantes y el papel de la mujer de enormes senos Oaks nos relata:

Mientras el guitarrista tocaba, nosotros hablábamos de la muerte. Domingo notó que los ojos del niño muerto se habían abierto un poco y dijo: "Señorita, nos está mirando. Esto significa mala suerte, señorita". Pero le dije: "No, los espíritus de los niños van al Dios del Cielo. El espíritu de su hijo pronto estará con el resto de sus familiares difuntos" "Señorita, cinco han muerto; ahora son seis. Si, señorita, ahora están con la gran madre que tiene muchos pechos, y leche suficiente para todos los niños". "Si, señorita Matilde, ella tiene leche suficiente para todos los niños". Luego Petrona comenzó a sollozar y a lamentarse nuevamente. "Señorita", exclamó, "espero que este no sea el principio de mala suerte" (Oaks, 2001:21).

Lo anterior no es del todo diferente a la creencia de los nahuas respecto al árbol del Chichihuaacualco, del cual se suponía, brotaban gotas de leche que amamantaban a los infantes. De todos modos, no es posible precisar con certeza el origen de esta creencia aunque se le encuentre difundida entre otras etnias mesoamericanas. Al respecto es de nuevo Cabarrús quien apunta que entre los q'eqch'ies existe la leyenda de que en el cerro existía una persona que se encargaba de darles de mamar a los niños. "Según creen los antiguos que en ese lugar iban a mamar los muchachitos" (Cabarrús, 1998: 60). Retomo las descripciones de Cabarrús, no solo como un recurso comparativo, sino como un valioso elemento etnográfico que puede ayudar a reconstruir una narrativa que, si la miramos cuidadosamente, quizás nos sirva para poder comprender la lógica del engranaje de la

cosmología de los mames de Todos Santos. En una de sus descripciones, Cabarrús menciona que fue precisamente por causa de una mujer que se acabó el milagro en uno de los cerros. Al igual que como sucede entre los todosanteros, la imagen dual del cerro como ente dotado de personalidad y al mismo tiempo como deidad omnipotente dadora de favores y desgracias se mantiene en este tipo de narrativas. Mientras que en los relatos de los todosanteros se hace referencia a una mujer de enormes senos encargada de amamantar a los niños, en este relato se observa que es el cerro mismo el que bajó con “grandes tetas” a cumplir funciones similares.

Por causa de una señora fue que ya se acabó el milagro en ese Cerro. Le dijeron que cuando naciera su niño fuera a dejarlo allí en ese Cerro. La señora dijo que sí, que lo dejaría. Después le dijeron que ese cerro le iba a cuidar y le iba a dar de todo, porque sois (*Sic*) pobre.

Cuando tuvo su niño lo recogió, lo bañó, y se fue y lo metió en la cueva. Lo dejó sobre la mesa. Allí había una piedra donde había suciedad de gallina y se escondió. Se escondió para ver cuándo iba a recoger el Cerro al niño. Allí estaba cuando vio que el Cerro bajaba con aquellas grandes tetas. Cuando vio que la señora estaba mirando, se subió al Cerro otra vez. Eran bastantes las chichas que tenía y muy grandes. La mujer vio eso y regresó a su casa...

Ese Cerro se acabó todo, cuando la señora lo vio. Desde esa vez nunca ha bajado al Cerro a recoger niños... Porque antes que esa señora hiciera eso, todo el pueblo se convertía en cualquier cosa y por ella se terminó todo (Cabarrús, 1998: 61).

Como se puede apreciar en este relato, la relación entre esa especie de sacrificio de la mujer con el cerro es el elemento que quizás haya permitido que el Cerro como proveedor del alimento de los infantes y dador de la vida en general, se encuentre ahora transformado entre los todosanteros pero en forma de mujer. Quisiera apuntar que no se trata de extrapolar los datos presentados sobre los q'ekch'ies como un elemento que haya influido en el ordenamiento de la cosmología de los mames. De lo que se trata en todo caso, es buscar aquello no dicho por las narrativas de los todosanteros (o de las que se han recabado).

Los evangélicos por su parte responderán que el destino de los infantes, dado que no practican el bautismo de niños, será el Cielo, si fueron buenos, o el infierno (según algunos) en caso de que sus padres hayan pecado (faltas generalmente asociadas con la vida pasada apegada a la costumbre). Quizás por ello es que se ha mantenido el mismo sentido en la

práctica evangélica de “presentar” a los niños en el templo a los veinte días de nacidos (algunos argumentan que de acuerdo con el mandato y ejemplo de Jesús, el infante deberá ser presentado a los ocho días posteriores al alumbramiento), a fin de que Dios lo proteja de enfermedades, los libre de problemas económicos y, en caso de fallecer, Dios los pueda reconocer, pues “ya tienen un nombre, ya está presentado”.⁵⁶

Pero la vida de los muertos es tan cotidiana como la que se llevó en la tierra. De ahí que algunos aseguren haber visto trabajar a los difuntos en el mismo cementerio. Tal es el caso de un todosantero que una vez, regresando ya de noche de San Martín, al pasar cerca del cementerio, escuchó un ruido. Al acercarse a este sitio, se dio cuenta de que había mujeres torteando como para fiesta mientras los hombres trabajaban. Cuando se dieron cuenta de su presencia, dieron la orden de que lo buscaran. Salieron a perseguirlo. Corrió hasta su casa lleno de espanto. Quince días después falleció.

Tan cotidiana es la vida de los difuntos, que mientras los católicos dicen que van a seguir trabajando, los evangélicos, igual que como lo hacen en este mundo, además de sus labores diarias, cantarán y cantarán por toda la eternidad. Permanecerán alabando a Dios igual que como lo hacen acá en la tierra dentro de sus templos o en sus casas.

De acuerdo con la creencia de los antiguos, y como recuerdan algunos pentecostales aquello que “les contaban sus abuelos”, cuando llega el momento de estar frente a la puerta del otro mundo es necesario pagar una multa a las autoridades, “a la municipalidad”. Por eso es que, después de que algún ser querido fallece, será responsabilidad de los familiares preparar su partida con mucho cuidado. No deberán olvidar vestirlo adecuadamente, con su traje tradicional, bien aseado. También le colocan sus objetos personales, zapatos, e implementos de trabajo para que le sirvan en la otra vida. Es necesario que se le pongan toda sus cosas, en caso de olvidar hacerlo, seguramente regresaran los difuntos en sueños a buscar las cosas que les faltaron. Bien pendientes deberán estar de las apariciones de los espíritus de los difuntos, pues en caso de que se les llegase a ver, ésta será señal inminente de muerte. Habrá que llamar a un chimán para que haga costumbre y aleje las malas influencias.

Cuando una persona se muere la llevan a enterrar con todas sus cosas. Se las ponen a la par

⁵⁶ Hay que recordar que la idea del limbo no existe en el imaginario de ciertas confesiones evangélicas.

suyo. Es porque si se les olvida algo se les van a aparecer en sueños. Los muertos se aparecen en sueños, vienen a ver a uno y le hablan. Ven me falta alguna cosas. La estoy buscando y no la encuentro. Entonces la persona tiene que llevárselo al cementerio, desentierran todo otra vez y se las ponen para que ya no los visite más.

En el caso de que el difunto sea mujer, también se le entierra con su ropa limpia y se le mete su telar adentro de la caja. Como algunos lo mencionan, son los “costumbristas” los que lo hacen. “Los “costumbristas” los envían con sus artículos de trabajo “al otro mundo”; los “creyentes” ya no. Si es hombre, va con su lazo y cosas así (antes se ponían machetes y hachas, pero fuera de la caja, pero ahora ya no); si es mujer, con los implementos del telar”.

En caso de que hayan tenido animales muy queridos (perros, gatos, caballos, etc), los venden, porque si no, regresan por ellos. Se les debe llevar al monte para que allí se mueran. Como se ha señalado en otros apartados, es importante para algunos poner dentro de la caja sus cabellos y fragmentos de uñas que han guardado durante su vida, pues se tiene la creencia de que son parte del cuerpo que se deben llevar. De lo contrario, los difuntos regresarán en busca de aquello que les hace falta.⁵⁷

Entre los mames de Todos Santos todavía hay gente que tiene la creencia de que después de la muerte el espíritu del difunto queda vagando en el aire durante nueve días, tal y como lo describe Oaks (*op.cit*). En ocasiones, se cree que permanece en forma de polilla o de una mosca,⁵⁸ por lo que es necesario realizar una ceremonia a los nueve días para que el alma del muerto por fin se vaya y descanse (Oaks,*op.cit*: 22).⁵⁹ Así lo describe Oaks: “Mientras yo hablaba, una polilla estuvo aleteando por el cuarto, y tat Julián dijo, "Es el espíritu del niño". Todos miraron y dijeron, "Si, es el espíritu del bebé". Entonces discutieron en qué debía envolverse el niño cuando lo pusieron en el ataúd” (Oaks, *op.cit*: 21).

⁵⁷ Resulta interesante observar que lo mismo sucede entre los q'ekch'ies. De acuerdo con las descripciones de Cabarrús, ellos acostumban enterrar las uñas y guardar el pelo pues el alma del difunto regresará a buscar esas partes del cuerpo que le hacen falta (Cabarrús, 1998: 61).

⁵⁸ Creencia similar a la que tienen los mayas de Kaua, quienes aseguran que las moscas se nutren del alma de los muertos en los accidentes carreteros, y una vez que se han alimentado, su pesado vuelo lo acompañan con lamentos, como si se hubiesen “comido” el alma del difunto (Rodríguez Balam, 2001).

⁵⁹ Entre los kaq'chiqueles de Santa Catarina Paolopó, se tiene la creencia de que el alma de los muertos habita durante un período de tiempo y se convierte al mismo tiempo en una mosca enorme que se conoce como ronron, llamada así por el ruido que emite su pesado vuelo (Información recopilada para el proyecto: Los mayas ante la muerte: del hecho biológico al universo simbólico).

Pero algunos aseguran que las costumbres han cambiado por las “nuevas religiones” (entre las que se incluye no sólo a los protestantes, sino también a los católicos). “Ya no llevan velas, puro cantar hacen”. Sin embargo, en términos generales, los evangélicos celebran los velorios de manera un tanto similar a los católicos. Invitan todos los familiares y amigos y les sirven café o chocolate con pan. Mientras tanto, cantan durante toda la noche. El pastor hace oraciones y predican “la Palabra”. La diferencia es que los católicos beben y juegan barajas (los hombres) mientras se vela al difunto. Al día siguiente los católicos piden a un rezador que vaya al cementerio y los evangélicos hacen lo propio con el pastor quien será el que haga las oraciones y cante alabanzas. Así describe un católico las costumbres funerarias de los evangélicos.

Antes los antiguos le ponían a la gente sus cosas en la caja (zapatos, pisto,) para que viva allá como lo hizo acá en la tierra. Ahora ya no. Cuando una persona se muere se va a un lugar desconocido. Tampoco lo conoce nadie. Por eso ahora cuando muere alguien lo velan y el pastor hace cultos. Vienen a cantar. Ya no ponen velas porque no creen en eso. Solamente prenden un foco para que alumbre.

Cabe mencionar que del mismo modo como se interpretan los cambios a causa de las diferentes religiones, así también se atribuye de alguna manera el trastocamiento de los espacios futuros, y como efectivamente sucede, al “cambio de creencia” le corresponde también un cambio de espacio tras la muerte, de ahí que su narración mencione que “ahora ya no, cuando una persona se muere, se va a un lugar desconocido”.

En el caso de que el difunto sea católico, el cortejo fúnebre sale de la casa al día siguiente de haberlo velado. Se lleva el ataúd tratando que su cabeza vaya por delante, pues de lo contrario, éste puede bajarse y “jalar” más rápido a sus familiares. Algunas personas tiene la costumbre de que cuando el cortejo pasa por la puerta de sus casas, untan epazote o ruda en el pecho, principalmente a los infantes quienes por lo general se encuentran más propensos a contraer males. Otros simplemente se persignan. En cierto modo, estas son actitudes que tratan de mantener alejada el alma del espíritu aún cuando se trate de un familiar querido. Por eso es que también existe la costumbre de poner cruces de ceniza en las puertas de las casas.

El cortejo de los pentecostales presenta algunas variaciones con respecto al de los católicos. Salen todos de la casa del difunto y la gente va caminando a paso lento. Cantan

alabanzas, pero también tienen largos períodos de silencio. Algunos otros van detrás del cortejo en camionetas llenas de gente. El resto de los dolientes caminan despacio detrás de la camioneta. Al frente de todo el grupo de personas van dos niños cargando flores de hortensia o cartucho. Al transitar por las calles del pueblo, la gente sale a ver lo que ocurre. Algunos se persignan, mientras que otros no se atreven a salir pues temen que el muerto les cause algún daño. No avientan cohetes ya que se tiene la creencia de que eso es de la “costumbre” de la vida pasada y no se debe de hacer más. La razón de que sean dos niños los que vayan adelante del cortejo se debe a que se piensa que éstos no tienen pecados, por lo que sirven de guía al muerto el cual se encuentra en un “estado” similar al de los infantes pues “una vez muerto, no peca más”. Además de ello, algunos aseguran que la participación de los “patojos” dentro de este tipo de ceremonias representa la pureza en el ritual.

Pero sobre la manera de relacionarse con los muertos algunos culpan a las confesiones pentecostales de que se hayan olvidado las creencias sobre la forma de relacionarse con los muertos. Parte de esa culpa se cree la tiene también los mismos chimanes quienes se han olvidado de aconsejar a la gente sobre esos asuntos. Por eso es que en la actualidad el destino de las almas de los muertos podría parecer confuso y complicado, incluso para aquellos que profesan otras religiones. Así lo afirma la narración de un sacerdote maya, cargada con cierto dejo de nostalgia.

Cuando muere una persona les ponen sus caites sus pistos. Pero ahí es al revés, le ponen cosas pero ahí los que son ricos, allá son pobres, y los pobres allá son ricos. Pero ahora si se mueren ya no hay una teoría que afirme que así va a ser no es. Así como las religiones saben están ofreciendo una vida después de la muerte allá en el Cielo. Te vas a volver espíritu, que esta vida es eterna... que no sé cuanto. Eso es lo que ofrece pues, los sacerdotes no ofrecen, no se sabe qué vida después saber ahorita, ni ellos saben qué van a hacer después. Pero deberían de saber que deben afirmar algo que van a hacer después de la muerte o que ofrecen a la comunidad, la sociedad. Y que, cuáles son los requisitos del hombre, del comportamiento aquí de la vida para continuar algo o que el paradero de la vida del espíritu.

Sin embargo, y a pesar de las diferentes posturas que se pudiesen tener, todos saben que el lugar de los muertos es el de los espacios sagrados para los mayas, especialmente los cerros. Ese es el lugar a donde van los chimanes para hablar con ellos. Por eso es que

“cuando hacen costumbre están tratándo con los muertos, los espíritus de los cerros”. En términos generales, se cree que el chimán es un espíritu aparte, es decir, diferente al resto de los mortales. Por eso es que algunos creen que cuando un chimán fallece no es necesario rezar por su alma, sino que basta con vigilarla durante toda la noche. La actitud anterior responde al hecho de que se cree que el sacerdote maya finalmente, ya tiene un pacto, un contrato con el cerro (Oaks, op.cit, 23).

De ahí que el ciclo de la cosmovisión de los mames de Todos Santos comience en los cerros y termine en ellos. Al nacer se busca una piedra y un cerro donde se espera que el todosantero acuda durante toda su vida para pedir ayuda. Quienes no hayan podido sembrar o bautizar su piedra al nacer (por negligencia o por desconocer las costumbres), tendrá que recurrir a un chimán para que le ayude a hacer costumbre y a buscar su piedra. Los que lo hayan hecho en edad adulta, igual que como sucede con los recién nacidos, establecerán un contrato con el cerro indisoluble. Tras la promesa de otorgar sus favores, tendrá que reclamar su vida cuando fallezca, pues según la gente “ya les pertenece, está vendido”. En ese sentido, los cerros mantienen su sentido dual para la vida diaria y el mantenimiento del equilibrio entre los hombres, lo sagrado y el ámbito cotidiano. Quizá esa sea la razón por la que algunos aseguren que quienes hayan establecido ese pacto tarde o temprano regresarán a los cerros. Ahí se encuentra la otra vida descrita por los abuelos.

Es la costumbre. Uno tiene que estar pidiendo todos los días y dicen que el cerro va a poner una caja de dinero, pero diariamente aparece oro. El que recibe el oro no debe tener dos mujeres. En el cerro de Tuxolic, dicen que una señora , se encontró muchos aretes enterrados ahí, y ella quiso recogerlos pero cuando se agachó, desaparecieron y no los podía agarrar. Cuando los tentaba se abrió el cerro y la jaló adentro. Los que recibieron el dinero se van a donde está el cerro. El que pide ese dinero ya está vendido al cerro y cuando se muere no se va a ir directamente sino que va a desaparecer y posiblemente el cerro se lo haya llevado.

La creencia que vincula a los cerros como el “otro mundo” al que van a morar los chimanes, los muertos en la carrera de caballos y los que se han vendido en un pacto, mantiene un fuerte simbolismo con el concepto de bienestar y riqueza, así como con la muerte, suceso que marca el inicio de una relación directa con este tipo de espacios cotidianos, pero también míticos y extra-cotidianos en la cosmología de los mayas de

Todos Santos. Así pues, la mosca dentro del imaginario cultural mesoamericano se vincula con la muerte y los espacios a los que se dirige el alma de los que han fallecido. Según las descripciones de Oaks, el día principal del calendario *Q man E'*⁶⁰ es posible ver al medio día a una mosca verde y grande entrar a la casa. El lugar en donde se mueva insistentemente, será el sitio donde se encontrará escondido el dinero (Oaks, *op.ci.*: 24). Como es posible observar, el oro, los lujos, el dinero y todo aquello que represente prosperidad económica, acompañada de un toque de avaricia, estará relacionada con las entrañas de la tierra, particularmente la de los cerros y la infinidad de riquezas y geografía sagradas que se aguardan en su seno.

Tras la evangelización católica y ahora la evangélica, no es para nada extraño que tanto este tipo de espacios como las creencias que los acompañan sean vistos como propios del mal donde habitan los Diablos y Demonios, así como toda hueste de maldad. Por eso es que el interior de los cerros también se ha relacionado actualmente con pecados tales como la avaricia, mal que seguramente conduce a la perdición del alma de las personas.

Ese es el lugar donde habitan los deidades mayas, donde conviven las almas de la gente muerta, donde ciertos animales señorean, a donde van los chimanes para hablarles y pedirles que les ayuden a resolver problemas. “Ahí hay un mundo, animales y todos lo que pidieron el dinero están ahí, porque le pertenecen al cerro”. Los cerros son receptáculo de las plegarias de los sacerdotes que elevan su rogativa oliendo a sangre de chompipe y humo de incienso. Menciona un sacerdote maya:

Los antiguos creen más en un espíritu que vive, que existe, que está entre nosotros, por eso es que el antiguo le habla mucho a sus muertos cuando hay sus ritos cuando hay sus ceremonias. Ellos hablan mucho con los muertos porque ellos piensan que los muertos están ahí, ya sea en el aire en las ceremonias. Les dicen oraciones en mam, les piden las bendiciones, ayudas y piensa que están ahí y viene. Están en los lugares sagrados, en las montañas. Ahí van los chimanes para hablar con los muertos.

Resulta de interés destacar el hecho de que en el discurso y aun cuando se trate de un sacerdote maya el que lo produce, se crea una distancia entre las prácticas de aquellos “otros” a los que llama “ellos”. Son precisamente los otros quienes en su discurso “hablan

⁶⁰ Mismo que ya hemos visto que se menciona de igual manera en las plegarias de los pentecostales, católicos y los caimanes (*Q man Dyoos*).

con los muertos” como si se tratara de otros chimanes distintos a él y a otras prácticas, así como quizás a otros muertos. Más allá de las fisuras y deslices que nos presenta el análisis de su discurso, lo que sigue siendo importante para este trabajo es cómo las prácticas religiosas, cualquiera que estas sean, no pueden verse como mosaicos inalterables. Ya sea que se presenten mediante el discurso costumbrista, católico o evangélico, dejan claro, no sólo a nivel de discurso sino también en el de la práctica, algo que, en un primer momento cuando menos a nosotros, se nos presenta como una paradoja dentro de la dinámica y transformación de las prácticas religiosas. Al mismo tiempo que se mantienen (en varios niveles también) dentro del marco de sus concepciones del mundo más generales, también se reformulan patrones y normas dentro de la práctica enunciada y vivida de su religiosidad, en varias direcciones.

Una vez presentada esta breve acotación, podemos acercarnos a entender mejor el hecho de que los todosanteros han construido un mundo igual de cercano en donde los hombres continúan viviendo bajo un orden similar al de los vivos. Quizá algunos elementos de ese imaginario se hayan mantenido tras el cambio religioso. De ahí que los pentecostales hayan nutrido el propio con las doctrinas de la denominación a la que pertenecen. Así pues, se han imaginado el Cielo como un cálido hogar que “ha costado trabajo construir”. Así narran los pentecostales la creación de este tipo de espacios.

Después de su paso por la tierra Jesús le dijo a los hombres: “que me esperen, voy a preparar una casa para ustedes”. Hace tiempo que empezó a construirla. Los que no se arrepientan y sigan pecando se quedarán en la tierra, en el Infierno. El Dios que hizo el Cielo y la tierra, construyó una gran casa de cristal, cubierta con calles de oro, característica que no resulta extraña para el Cielo pentecostal, sobre todo si tomamos en cuenta la riqueza que se supone contienen los cerros. Resulta interesante la comparación con la creencia que tienen los mames de Ixtahuacán, quienes piensan que el cerro hay una casa grande “un gran palacio”, con cuartos, hospedaje, plantas y animales.

Como se ha mencionado, otro tanto sucede en los relatos q'eqch'ies de los que habla Cabarrús, cuando afirman que en las entrañas de los cerros se encuentra una casa enorme, con una gran mesa de madera. Sobre ello señala:

Curiosamente esta cueva lleva el nombre de Don Juan Matalb'atz (o Aj Poop B'atz, como le he encontrado en documentos antiguos) y cuenta la leyenda que allí se metió Don Juan y

se escondió y con él todos sus tesoros. Desde esa cueva – me decía don Arcadio – se puede ver una casa de dos pisos, en la cual hay una mesa de madera finísima y encima una corona de oro puro y un cajón de muerto también de puro oro (Cabarrús, 1998: 29).

A partir de los datos presentados podemos entrever que los espacios futuros tras la muerte son no sólo diversos, sino que también responden a una serie de preceptos y concepciones e ideologías sobre ellos. El mundo de los muertos es el cementerio para algunos, espacio que se percibe físicamente por los vivos pero que al mismo tiempo se encuentra en otra dimensión espacio temporal cuando es habitado por los muertos. Del mismo modo, otros aseguran que de alguna manera, el cementerio forma parte también del mundo de los muertos, inmerso en las entrañas de los cerros. Dentro de este espacio geográfico, a la vista de todos los vivos, se encuentra otro más, este sí, de dimensiones escasamente conocidas pero que mantiene rasgos de un mundo distinto al indígena representado en la comunidad. Sus amplias calles, su geografía, la prosperidad representada por las grandes casas y los lujos, se antojan más como una descripción propia del mundo de los ladinos, de los otros. La diversidad de este tipo de espacios futuros, se hace un tanto más compleja al pasar por la interpretación de las doctrinas evangélicas, las cuales, al reformularse con las doctrinas bíblicas, de nuevo se nutren de las concepciones mayas. De ahí que, como se ha apuntado anteriormente, no sea del todo extraño que el Cielo sea concebido como un lugar con calles de oro, avenidas y esa “gran casa de cristal” que Jesús se ha pasado construyendo “desde hace mucho tiempo”.

Otro tanto sucede con el Infierno, lugar que los pentecostales han entendido como un sitio ubicado en la tierra, el cual arderá debido a un gran incendio que va a quemar toda la faz del mundo, como “castigo para quienes no se hayan arrepentido”.⁶¹ “Todo va a arder, toda la gente se va a quemar”.⁶²

⁶¹ En su uso cotidiano la palabra para referirse al Infierno es *impyerna*, como préstamo fonético del término cristiano respecto a este lugar de tormento y castigo. Sin embargo, existe otro tanto de frases y términos que dentro de su campo semántico remiten a significados similares. Así pues, *tuj q'aaq'* es la palabra que se puede emplear para referirse al Infierno. Se compone de la raíz *tuj* que significa adentro o interior de y *q'aaq'* que significa ardor o incluso acidez estomacal. *Nq'aaq'* es fuego y también en una de sus acepciones puede ser empleada para referirse al acto de exigir o apresurar para que se realice una acción determinada (Diccionario Mam, *op.cit*).

⁶² Sobre las concepciones que pueden haber respecto al Infierno tal y como lo conocemos Minois nos dice: “El infierno egipcio tiene por objeto la destrucción de los malvados, no su sufrimiento perpetuo. Encarna el desorden, tal como muestran los motivos de condenación que se les imputan: esos motivos son siempre de un orden muy general. El detalle de sus faltas es lo que menos importa; lo que sí cuenta es que ellos favorecieron

En comparación con la creencia tradicional, los evangélicos explican, como se ha visto anteriormente, que en el Cielo nadie va a trabajar, sino que todos van a cantar “todo el tiempo, igual como acá en la tierra”. Lo cual quizás explique el afán por parte de las congregaciones evangélicas por cantar todos los días durante períodos prolongados. Tal como lo describe un todosantero pentecostal:

Por eso dijo Jesús: que me esperen, voy a preparar una casa para ustedes. Es una casa grande de cristal y hay calles de oro. Ahora ya la terminó. Los que no se arrepienten y siguen chupando se van a quedar en la tierra. Aquí en la tierra va a ser el infierno. Porque cuando venga el tiempo toda la tierra se va a quemar y va a arder y toda la gente que se quede se va a quemar y va a mirar arriba a los que se arrepintieron. Ahí no se va a trabajar, sólo se va a cantar. Cuando venga el tiempo Dios va a decir: aguanten un poco, él los va a detener y luego va a venir a levantar a los muertos a los que creyeron en él. Se los va a llevar, los va a recoger. Porque él hizo el Cielo y la tierra.

De nuevo, resalta en el discurso del narrador, la condena a uno de los principales vicios: la borrachera, aunque como hemos reiterado en varias ocasiones esta es una falta que es condenada, aunque sin demasiados tintes proselitistas como la de otros grupos evangélicos, que se mantiene como una sanción moral comunitaria.

Para otros pentecostales el Infierno es un “lugar de fuego como los volcanes de la costa”. El camino angosto es el que lleva a las personas al Cielo y el ancho el que conduce a la perdición. Quienes eligen el camino angosto serán hijos de Dios, quien es el dueño de todo es “*Q’man Dyoos*”. Es el dueño de la comida, de la tierra y todo lo que en ella está. Los que siguen la costumbre, eligieron el camino malo, tal como le sucede a los católicos. Para los pentecostales, el chimán es el Diablo, ya que le rinden culto a los cerros y Dios es el único dueño.⁶³ Es el discurso el que nuevamente dispone las características espaciales de este sitio de condena. De acuerdo con los pentecostales, el Infierno es un lugar caliente pero que tiene caminos anchos y angostos y, como lo mencionan ellos mismos, “parecido también a los caminos de los cerros”.

Sobre este punto quisiera hacer un paréntesis para retomar lo apuntado por Minois,

las fuerzas del desorden y pusieron en peligro el *Maat*, el orden social y cósmico” (Minois, op.cit.: 1994: 51-52).

⁶³ De nuevo, es preciso insistir en el hecho de que no es el catolicismo lo que se critica desde la perspectiva evangélica de los mames de Todos Santos sino “la costumbre”.

a fin de entender las características y origen de este lugar de castigo cargado de matices cristiano-occidentales. Sobre esto el autor en cuestión nos explica que, la idea del Infierno, en tanto destino futuro para el alma de los malvados se generalizó en el siglo III, “pero el mundo infernal creado por la imaginación popular se muestra como un todo confuso, exuberante, cuyo único carácter seguro es el sufrimiento” (Minois,1994: 124). Más adelante el mismo autor explica los matices y características que la imaginería popular le dio a este espacio de castigo de almas.

El espíritu fecundo de los fieles inventó una multitud de suplicios sin la más mínima preocupación por la coherencia. Este infierno, mundo de la más completa arbitrariedad, fuera de las leyes naturales, poblado de los más extravagantes fantasmas, viene a ser una especie de exutorio para las capas más bajas de la sociedad, siempre humilladas, que pueden desahogarse libremente contra los malvados (Ibid).

No resultará extraño que el imaginario maya también se haya valido de interpretaciones diversas, incluso aparentemente contradictorias respecto a un espacio que ni siquiera dentro de la teología católica ortodoxa de la época a la que nos hace referencia el autor, estaba bien delimitado. Importante es también el señalamiento de Minois, sobre todo respecto al carácter que le brinda en su interpretación al papel “social” del Infierno y su trascendencia histórica en el imaginario popular, aunque sin duda más incisivo resulta su análisis cuando explica que finalmente el Infierno expresa “en forma de suplicios simbólicos la agresividad y la sexualidad reprimidos de la comunidad de creyentes” (Ibid). Aun cuando ha quedado más o menos claro que el Infierno popular se aparta de las descripciones canónicas (desde Clemente de Alejandría), sí ha mantenido su referente como estado de castigo, donde el remordimiento de las almas pecadoras pagarán por las faltas cometidas.

Cuando la Escritura habla del fuego del infierno, se refiere al remordimiento de los condenados. Ese fuego no tiene nada de material, es inteligente, penetra en el alma y no en la carne: es el dolor de los pecados cometidos. El otro sufrimiento es la contemplación de la dicha de los elegidos. Sin embargo, incluso estos tormentos completamente espirituales tendrán sin duda un final (Ibid: 127).

De ahí que resulte una labor complicada, cuando no infructuosa, tratar de establecer comparaciones burdas entre el Infierno cristiano y el lugar de los muertos al que se dirigen

las almas de los mayas (de manera general, pero específicamente la de los todosanteros), o bien intentar establecer amarres entre una creencia y otra, no porque no sea posible, sino porque sus constantes deslices interpretativos e incluso las descripciones se nos presentan, en sí mismas, vagas, imprecisas e incluso poco coherentes con nuestras propias estructuras narrativas. Lo cual – ni siquiera debo insistir en esto – no invalida la importancia de recrear dichos espacios desde el referente cultural de los mames de Todos Santos. Finalmente, el lugar y características del Infierno se ha debatido desde el cristianismo bajo premisas y puntos de partida inexactos, y en cuyas definiciones e interpretaciones la mirada maya (con sus matices católicos, tradicionalistas y pentecostales de diversa índole) también ha intervenido para terminar de nutrir sus significaciones más profundas dentro del imaginario popular. Sobre este punto, de nuevo, Minois nos recuerda lo siguiente:

En el siglo VI la Iglesia comienza a formular la doctrina oficial del infierno. Para evitar una desviación de las creencias hacia posiciones heréticas, los concilios establecen el dogma en el que todo cristiano debe permanecer en el seno de la Iglesia. Pero las circunstancias en que se elaboran las primeras definiciones sobre el infierno son enormemente azarosas. Desde la fundación de la Iglesia, las verdades esenciales de la fe estaban condensadas en un formulario destinado a los neófitos y catecúmenos, un credo en cierto modo elemental, llamado también símbolo, es decir, artículo de fe. Hasta el siglo IV no se hace en él ninguna mención del infierno (Ibid: 152).⁶⁴

En contraste con este espacio, para los pentecostales el paraíso (sitio en apariencia diferente al Cielo) es un lugar con muchos árboles “como los que hay en las cumbres de los cerros”. El clima no es frío ni caliente y abundan las plantas y los ríos de aguas claras, “así como el río donde bautizan”. Algunos católicos también creen que en el otro mundo uno va a llegar a un lugar como el descrito por los pentecostales y que la persona va a necesitar la ayuda de un perro u otro animal compañero que lo ayude a cruzar hasta el lado opuesto.

⁶⁴ Minois termina de apuntalar este argumento sobre la ambigüedad en las descripciones del Infierno al señalar que, el Cristianismo, tras sus constantes intentos por crear la idea de un infierno perfecto, se fue nutriendo de contradicciones que terminaron por “arruinar su obra”. Más adelante señala el papel que en este mar de ideas confusas tuvo la teología, la filosofía y la imaginería popular al convertirse todas estas ideas en “auténticas barreras”. Así nos dice: “Este fracaso era tanto más previsible cuanto que, para expresar lo inexpresable, el cero se sirvió muy pronto de imágenes y de símbolos que se convirtieron con el tiempo en auténticas barreras. El fuego, los gusanos, las torturas, dieron pie a una proliferación de imágenes del infierno popular que los teólogos jamás pudieron desautorizar por completo. La ambigüedad de las relaciones entre infierno teológico, infierno dogmático, infierno filosófico e infierno popular, cada uno con sus características específicas, se convirtió con el tiempo en un elemento de duda” (Minois, *op.cit*: 479).

Tanto el río como este tipo de paisajes, son imprescindibles dentro del imaginario y cosmovisión de los mames de todos santos (como se ha mostrado en el apartado sobre confesión y enfermedad), al grado que se han convertido en lugar predilecto e idealizado para realizar las ceremonias de bautizo de los pentecostales. De nuevo, su importancia radica en que son precisamente este tipo de espacios geográficos a través de los cuales se reformulan prácticas y creencias tanto de los católicos como de los evangélicos, y que sirven para construir una idea del paraíso o de esos espacios futuros que habrán de ser habitados por las almas de los muertos.

Pero los saberes de la costumbre y creencias pasadas, la vida cotidiana (ciclo de vida) así como la enfermedad, la muerte, las formas de prevenirla y entenderla, y aquellos espacios futuros, parecen nutrirse de una gran variedad de significados (los propios con los externos), mismos que mediante un proceso de síntesis complejo, parecen también multiplicarse a través del tiempo. Así pues, el Cielo, “los cielos de los cielos”, los Infiernos llenos de fuego “como el de los volcanes con caminos anchos y angostos como el de las montañas” (muy distintos a las narrativas dantescas), el cementerio, el jardín de los infantes lactantes, el interior de los cerros, las grandes casas y calles de oro que los adornan, los ríos, árboles y paisaje en general, conforman un mosaico de creencias que sólo pueden ser entendidas y explicadas desde la lógica que estructura la cosmología de los mames de Todos Santos.

RECAPITULACIÓN

Esta tesis es el producto de varios períodos de trabajo de campo, así como diversas reflexiones en tiempos y espacios diferentes. En ese sentido, lo que le fue dando forma a mi investigación es el resultado también de largas etapas de análisis y miradas sobre un mismo fenómeno, eso sí, siempre cambiante, por lo que volver la mirada al producto construido y textualizado implica enfrentarse a una realidad plagada de retos llenos de complejidad. Este trabajo refleja precisamente los caminos andados a través de los cuales transcurrió un pensamiento construido en mi propio discurso. En él se reflejan huellas, pisadas, borrones, enmendaduras, regresos, trazos de líneas proyectadas hacia un rumbo quizá no tan conocido, y en otras, bifurcaciones trucas frente a la imposibilidad de abarcar, desde el análisis, toda la riqueza del fenómeno que se propuso abordar en esta investigación. Así pues, en este apartado se busca, más que la mera conjunción de explicaciones repetitivas sobre cada capítulo, mostrar una proximidad a la forma como fue concebido el presente texto. Quiero aclarar también, que tan sólo pretendo dar algunas directrices respecto a aquellos momentos en los que fue escrita mi investigación y a qué responde el ordenamiento de los capítulos, de acuerdo con esos diversos tiempos y espacios en los que fueron producidos.

El primer capítulo es una aproximación a los temas que se tratarían en el texto. Si bien se plantean atisbos con carácter introductorio, también se exponen algunos de los lineamientos sobre los que hubo de discurrir el discurso de la tesis abarcando temáticas, líneas de investigación, perspectivas de análisis, así como una revisión somera del estado de la cuestión respecto a los estudios que se han hecho, tanto en el plano de la religión (antropología de la religión) como en lo que respecta a investigaciones sobre protestantismo en México y Centroamérica. En este primer capítulo se trató de discutir de manera primaria, tanto el espacio y región de estudio, como la pertinencia de abordar ciertos temas desde diferentes enfoques disciplinarios (antropología, etnología, historia y teología). Como todo trabajo de investigación, éste no está exento de un marco teórico, aunque sólo como punto de partida sobre el cual empezar a dilucidar ciertos temas pero que perfilan el rumbo del trabajo en general. Del mismo modo, se plantean objetivos, metodologías e hipótesis. Sobre estas últimas, considero pertinente aclarar que no obstante el peso que dentro de una mirada académica tienen sus propios fundamentos, independientemente de su naturaleza

como hipótesis, o como algo por comprobar, se mantienen por lo general sobre una serie de conocimientos previamente establecidos, de otro modo, una hipótesis puede navegar en dos niveles: el de la mera especulación o sobre un pensamiento arbitrario, apegado a una forma de pensar que “vulgarice” los métodos y teorías de las ciencias sociales. En el caso de mi investigación, las hipótesis fueron y seguirán siendo, no una teoría por comprobar solamente, sino una pregunta en búsqueda de respuestas. Algunos de los cuestionamientos planteados al principio del trabajo fueron respondidos, otros nunca encontraron una sólida interpretación y otros, provocaron muchas más interrogantes que las previstas en su inicio. Así pues, existe también dentro de la formulación del conocimiento desde perspectivas metodológicas, un tipo de aproximación que cada vez se deja más de lado por las investigaciones, precisamente porque al hacerlo evidente se descubren “intentos” (totalmente válidos) de acercamiento al estudio de un fenómeno pero que nunca se apartan de la mente del investigador y que jamás han estado lejanos a cualquier método científico: la imaginación y la intuición. Desde mi experiencia, considero que no es posible, ni tampoco resulta provechoso, apartarnos de la imaginación y de la intuición. Aquello que se imagina puede llegar a ser una realidad y aquello que no pasa por el filtro de la intuición es de entrada una negación a nuestra praxis humana, plagada siempre de enunciados, direcciones, líneas, y dibujos que no escapan a nuestra mente y actuar cotidiano en el campo. Si no se nos escapan, es entonces imposible ignorarlas, y en este caso, mejor enfrentarlas y utilizarlas como herramientas para la indagatoria, la reflexión y análisis de los datos obtenidos.

Si bien en el capítulo introductorio existe una demarcación de lo que habrá de abordarse en los capítulos siguientes, también es cierto que desde ese inicio se delimitan las formas discursivas y la estructura de la tesis. Es por eso que desde un principio se trata de abordar cada una de las temáticas a estudiar a lo largo del texto.

Así pues, el capítulo 2 se enfoca en una revisión y análisis de todas las formas a través de las cuales ha sido vista y tratada la religión por sí misma como objeto de estudio. En esta parte se hace una revisión de los autores que consideré más relevantes para el estudio del fenómeno religioso, con independencia del contexto histórico y espacio-temporal del que se trate. En primer lugar, se aborda el problema respecto a la delimitación de aquello que se entiende por religión y la manera en la que, desde las ciencias sociales, ha

sido vista, desde los autores clásicos, como un factor indispensable, como una forma de interpretar el sentido social del quehacer humano. No obstante, el capítulo también aborda posturas recientes que van más allá de miradas funcionalistas, para inscribirse dentro de marcos teóricos contemporáneos así como otros autores que proponen acercamientos desde casos de estudio en distintos países de Latinoamérica y Europa. Del mismo modo, se han privilegiado en dicho apartado las referencias y estudios que existen sobre los grupos evangélicos, haciendo hincapié en los procesos de conversión al pentecostalismo. En ese sentido, se analizaron las formas en las que se ha visto la conversión religiosa a denominaciones protestantes dentro de contextos y sociedades donde el catolicismo ha tenido una fuerte presencia social y cultural. La intención fue iniciar con planteamientos generales sobre la religión, hasta lograr entretelar la forma en la que los estudios sobre religión se han ido amoldando a los rumbos y cambios respecto a la manera de explicar el fenómeno religioso, particularmente desde el estudio de la incursión de grupos no católicos. Consideré que tomar como punto de partida una revisión somera de este tipo de temáticas resultaba indispensable en el trabajo para poder tener una referencia clara sobre los argumentos generales en los que se enmarca la discusión de mi texto.

Es por ello que el capítulo 3 aborda un tema que para esta investigación considero sumamente importante. Propuse un acercamiento a las bases y fundamentos teológicos del pentecostalismo. Con ello trato de explicar algo que generalmente queda desdibujado dentro de los estudios que se han elaborado sobre religión desde las ciencias sociales pues hoy en día son escasas las referencias a una visión teológica y doctrinal desde un punto de vista histórico en general, y desde la manera en la que cada doctrina se va amoldando al contexto cultural en el que tiene cabida, en lo particular. La razón de incluir este capítulo responde en principio a la necesidad de entender este tipo de procesos que podrían considerarse alejados del interés sociológico y antropológico, para poder entender cómo el *corpus* doctrinal y sus transformaciones, es posible enmarcar dentro de sociedades y comunidades en las que se supone convergen formas de ver el mundo y la vida que no siempre marchan en concordancia, ni con las doctrinas del cristianismo en cualquiera de sus vertientes, ni con normas morales que imaginamos estables e inamovibles. La falta de entendimiento respecto a las bases doctrinales y teológicas del grupo que se trate nos puede conducir a burdas generalizaciones o bien a remachar sobre estereotipos, que por

definición, resultan falsos e inoperantes. En ese sentido, considero que este capítulo sirve como base para poder comprender la manera en la que ciertas doctrinas son amoldadas desde diferentes contextos culturales y por qué otras no; o bien, a qué se debe que ciertos grupos mayas privilegien determinadas ideologías religiosas por encima de otras, redundando en la poca, nula o extrema aceptación que se manifieste sobre determinada confesión religiosa. De ello dan cuenta los capítulos que siguen a éste.

Como se habrá visto a lo largo del trabajo, es necesario tener siempre en cuenta cómo el mismo protestantismo y pentecostalismo se van transformando (como ha sucedido también con el catolicismo), al presentar variantes que van desde la práctica en los rituales y cultos de adoración, hasta verdaderas reinterpretaciones y reelaboraciones de doctrinas que en otros contextos serían totalmente rechazadas por las diferentes ortodoxias que sustentan los *corpus* doctrinales de cada denominación. Es por ello que el capítulo busca sentar las bases para comprender esas transformaciones en diferentes partes de Latinoamérica e incluso de Europa, como una forma de comparar la manera en la que los marcos religiosos y sus cambios a través del tiempo, deben situarse dentro de un análisis que posibilite un mejor entendimiento del fenómeno religioso entre los mames de Todos Santos. Sabemos por diversos autores que desde la primera evangelización, los procesos de aceptación y adaptación de las distintas vertientes del cristianismo guatemalteco se han convertido siempre en una expresión religiosa con tintes vernáculos. En ese sentido, la intención de este apartado fue la de reflexionar respecto a la manera en la que deben entenderse las doctrinas y posturas teológicas a fin de explicar las formas de reapropiación de las doctrinas e ideologías cristianas en el actuar cotidiano de los todosanteros. Bajo este tipo de lineamientos se parte del supuesto de que resulta indispensable también, asomarse a la historia de las transformaciones religiosas en Guatemala, particularmente en la región de los Cuchumatanes, desde una perspectiva diacrónica.

Debido a lo anterior es que he propuesto un análisis primario, a la historia de la evangelización de dicho territorio en el capítulo 4. Si bien mi aproximación carece de las herramientas de un historiador, consideré de vital importancia presentar por lo menos algunos atisbos al contexto histórico, sin el cual resulta una labor complicada comprender los cambios dentro del ámbito religioso del presente. Más allá de resaltar la importancia de la historia en todo estudio antropológico, también quiero hacer hincapié en el hecho de que

mi intención fue dejar en claro no solamente aquellos procesos que nos ayuden a comprender mejor cómo se ha ido transformando el panorama religioso en los Cuchumatanes y en particular en Todos Santos, sino también mostrar, al momento de comparar la historia con el presente, que nos encontramos frente a procesos de evangelización similares (el del catolicismo y el protestantismo); que basta con hacer una comparación entre los textos coloniales con los que fueron escritos por protestantes para apreciar que los discursos de condena expresados respecto a la religiosidad de los indígenas han sido una calca de lo que los primeros evangelizadores esgrimieron para justificar su adoctrinamiento.

Así pues, y una vez que se hubo repasado el estado de la cuestión en el capítulo primero sobre los temas, textos y autores más relevantes sobre el protestantismo y pentecostalismo, los conceptos básicos sobre religión, cosmovisión, religiosidad, prácticas religiosas y procesos de conversión; la teología y sus doctrinas, y la historia del espectro religioso en la región de los Cuchumatanes, el capítulo 5 se adentra en una descripción sobre el propio terreno de la comunidad estudiada. Los datos que ahí se abordan tienen la intención de ir más allá de la mera información (como si se tratara de explicar lo que se mira en una fotografía) sobre Todos Santos, para indagar en aspectos que en definitiva construyen realidades sociales que se observan dentro del marco de la vida cotidiana y que explican en muchos sentidos el estado actual de la población. Hago referencia a información que trata de describir y explicar los cambios sociales, económicos, organización social y religiosa, política, cultura material, migración y las huellas de la guerra.

Sobre el tema de la guerrilla, debo reconocer, que tan sólo se trata de presentar información etnográfica respecto a la manera en la que tanto conversos al pentecostalismo como pobladores en general, recuerdan, entienden e interpretan el papel que la época de la violencia tuvo en la reconfiguración social de la población, repercutiendo entre otros ámbitos de la vida, en el del panorama religioso que observamos hoy en día. Decidí incluir un breve acercamiento a esta temática debido a su indudable importancia dentro de las transformaciones que se observaron después del período de la guerra en los pueblos mayas de Guatemala. No obstante la intención de este apartado, como en el de los restantes, es la de presentar un panorama de “representaciones” a nivel etnográfico. Con ello no se trata en

ningún momento de deslindar un análisis obligado frente a los datos que se presentan, sin embargo, vale reconocer que este tema ha sido abordado por diversos autores para explicar las causas de conversión a denominaciones evangélicas por parte de la población indígena. En el mismo capítulo, como en otros, se exponen algunas de las posturas de dichos autores, quienes con relativa frecuencia aseguran que la guerra fue un elemento indispensable para comprender el rápido crecimiento de las confesiones protestantes y pentecostales. En el caso que toca a mi investigación, dicho aspecto es tratado solamente como un referente que no sólo nos permita entender el impacto de la guerra en la transformación del campo religioso, sino también ha sido un esfuerzo por mostrar que la época de la violencia no puede ser visto como el único factor que propicia el cambio religioso entre los indígenas. En ese sentido, me aparto de un modelo explicativo “monocausal”, para insertarme en la pluralidad de preguntas y respuestas que subyacen a los cambios y dinámicas de lo “religioso” en la comunidad de Todos Santos.

Si se mira de lejos lo escrito en este capítulo podría entenderse como información derivada de datos desvinculados del resto del trabajo. Si, por el contrario, se le enmarca dentro de un conjunto de procesos bien urdidos entre sí, y con una visión general del objeto que se pretende estudiar, podrán verse reflejados en mi escrito las transformaciones, mecanismos y estrategias para poder mantener prácticas, creencias y costumbres a pesar de los ritmos de la modernidad. Así pues, se trata de (y contrario a lo que podría pensarse, como algunos trabajos lo sugieren) mecanismos que permiten la coexistencia de una gran variedad de ofertas religiosas dentro de la comunidad. No es posible tratar de ver el fenómeno de la incursión de las denominaciones religiosas en Todos Santos de manera unilateral, unidimensional y menos monocausal.

No es en balde el hecho de que el capítulo 6 se enfoque más en la descripción y explicación de las doctrinas de cada una de las confesiones religiosas, rituales y celebraciones. Lo que se pretende, más que hacer un catálogo de lo que “cree cada grupo religioso”, es adentrarse en el mundo de sus prácticas, incluso mucho más allá de las fronteras de discursos ideológicos institucionalizados y de los límites de sus templos. Es un esfuerzo por mostrar la manera en la que los sujetos interpretan y viven su religiosidad dentro de sus propios marcos de referencia, explicación y conocimiento del mundo.

Este capítulo, al igual que los que le anteceden, sienta las bases para culminar en el apartado más extenso de todos, dedicado exclusivamente a tratar de poner en juego todo lo que ya se ha presentado previamente. Se trata de una aproximación enteramente etnográfica, que pone en la mesa cada una de las piezas que se han presentado. Tanto los debates teóricos y teológicos, como la aproximación histórica, el estado actual de la comunidad y sus formas de convivencia religiosa, son el marco de fondo de lo que se pretende explicar en el último capítulo. Debido a ello es que esta parte de la tesis se aleja de interpretaciones macro sociológicas, estadísticas, descripciones rituales y de doctrinas, para empezar a delimitar cómo se entiende, observa, practica y vive la religiosidad (catolicismo renovado, tradicionalistas, protestantismo histórico y pentecostalismo) desde el propio conocimiento indígena y la puesta en juego de los “saberes” de los mames de Todos Santos. Contrario a lo que uno podría imaginarse, las etiquetas religiosas, así como las doctrinas que enarbolan, se reescriben desde la explicación que de ellas se hace y se vive en el mundo del actuar y ejecutar cotidiano.

En razón de lo antes expuesto, consideré necesario describir una fuerte carga de argumentos etnográficos que pueda servir para entender detrás de los datos y las voces de los sujetos la complejidad de formas, variantes, texturas y matices que contienen las prácticas religiosas de los todosanteros. Si bien pudiera leerse este capítulo como un discurso deslindado de los que le anteceden, en realidad es el marco de realidad al que me vi enfrentado día a día. Tanto las doctrinas de las múltiples congregaciones como las referencias a la memoria, a las creencias de los abuelos y las prácticas que se mantienen, forman en su conjunto un entramado de símbolos y expresiones simbólicas dentro de un lenguaje religioso en común. Considero que los capítulos anteriores, son en buena medida una introducción explicativa para poder entender la gama de prácticas que se muestran y conjugan en el capítulo 7 y que posibilitan comprender un poco más de cerca los datos presentados. Así pues, el papel de los cerros, el bautizo de piedras junto con el ritual cristiano (católico, protestante y pentecostal), las celebraciones por la inauguración de una casa, la emigración, economía, interpretaciones bíblicas, el quehacer del hombre en el mundo, la política, los relatos sobre mitos de creación y la vida cotidiana, sólo pueden mirarse dentro de los referentes y marcos de la religiosidad de los mames de Todos Santos puesta en práctica día con día, cambiante, mutable, refuncionalizada y repensada en un

dinamismo continuo que se observa, ya sea detrás del rezo del chamán, o bien cobijados por la Biblia y los cánticos glosolálicos de los conversos.

Lo que he tratado de presentar con este trabajo es, en fin, un recorrido por la multiplicidad de voces que se alzan para exponer y expresar una religiosidad vivida, gestualizada, cargada de prácticas, discursos y símbolos siempre cambiantes, contextuales y sobre todo, reales para cada uno de los practicantes. Toda cosmovisión que no se exprese y viva en el ámbito de lo cotidiano, que no se traduzca en una forma de prácticas concretas, observables (independientemente de la explicación de lo observado), capaz de dar respuesta a las múltiples interrogantes de los individuos, será mera ideologización institucionalizada de un conocimiento etéreo, superfluo, que en definitiva, no interesa más que a antropólogos en busca de una estética dentro de mitos y leyendas, para llenar páginas de aquello que, a falta de otros marcadores de lo “maya”, nos hacen aparecer como “historias” que terminan por menospreciar el mundo actual de los pueblos mayas, precisamente por no considerarlos importantes para su exportación dentro del mercado “académico intelectual”. Por el contrario, rastrear las formas de expresar lo que la gente cree y dice creer dentro de la vida cotidiana, en sus prácticas observadas, habladas, e interpretadas, significa dar lugar a un conocimiento que se forja en el mundo vivido. Es precisamente desde esa atalaya desde donde podremos reconocer el valor que contienen sus cosmovisiones, sus culturas. Sólo desde esa óptica podremos entender el basamento social que mantiene y sustenta a sus comunidades.

CONSIDERACIONES FINALES

Uno de los temas más ampliamente abordados por los estudios antropológicos actuales es sin duda alguna el del paso de católicos a confesiones protestantes entre los grupos mayas. Los datos estadísticos apuntan hacia el sureste de México y se extienden a gran parte del territorio centroamericano, particularmente Guatemala.¹

A la diversidad y aumento de congregaciones no católicas se han propuesto calificadores tales como protestantes históricos, pentecostales, neopentecostales, católicos carismáticos, y para-protestantes (incluyendo en este rubro a mormones, adventistas y Testigos de Jehová). A partir de la década de los ochenta los estudios sobre el protestantismo crecieron de manera acelerada. Las revistas reconocidas sobre antropología se inundaron de cuestiones relativas a ese tema en las zonas indígenas. Ni qué decir de las investigaciones realizadas para otras partes como Sudamérica. En la actualidad contamos incluso con referencias de avances del pentecostalismo en continentes como Europa y Asia, con trabajos que hacen hincapié en la característica global que ha adquirido esta versión evangélica. A no dudarlo, es una de las vertientes del cristianismo que más rápido se ha difundido y que ha tenido mayor expansión en el orbe después del catolicismo.²

Entre las posturas más recientes para acercarse a este fenómeno se encuentra la de la secularización del campo religioso. Posturas sociológicas y antropológicas tratan de enfatizar la particularidad del desarraigo de amarres institucionales en este tipo de confesiones, la poca o nula preparación de sus líderes así como la manera acelerada en la que se difunden y alzan templos. Dentro de ese contexto es que se supone que debe ser analizada la incursión y desarrollo de las nuevas “ofertas” religiosas. A no dudarlo, tales propuestas han brindado un gran avance para el estudio y análisis de las transformaciones religiosas en las sociedades occidentales, pero la duda permanece cuando se trata de aterrizar tales propuestas a contextos locales, así como para tratar de entender las reformulaciones que producen las denominaciones evangélicas sobre todo en comunidades indígenas.

¹ Ver introducción.

² Hago referencia aquí a los datos presentados por Cuchiari (op.cit) para el caso de Italia y algunos otros en países asiáticos, por no mencionar a los Estados Unidos, su lugar de mayor explosión después de Latinoamérica.

Cabe mencionar que el eje metodológico de esta investigación ha sido en todo momento interpretativo. Se parte de un presupuesto hermenéutico que nos permita observar las cadenas de significaciones y construcción de significados por parte de los actores dentro del juego social en la práctica cotidiana de su religiosidad. En ese sentido, se ha tratado de ilustrar mediante el dato etnográfico el actuar de los practicantes en la vida cotidiana. Esta tesis señala algunas de las causas sociales que han posibilitado el ingreso, difusión y desarrollo de las denominaciones protestantes y pentecostales en una comunidad maya. Si bien éstas han sido un eje rector de la investigación en tanto objeto de estudio, la realidad encontrada en todo el proceso descubría a cada momento que detrás de la mirada explicativa, más que exclusivamente observadora y acompañante de la investigación “social”, había sustratos religiosos, prácticas impregnadas con miles de formas y sabores, texturas y sonidos, que se alejaban de una "causa social" para mostrarse como una expresión de factura individual en principio (en tanto construida por los sujetos) pero al mismo tiempo proyectada en lo colectivo, transformada, readecuada y resemantizada en la vida cotidiana. Bajo esta perspectiva, el hablar sobre los factores sociales que posibilitan la incursión de denominaciones evangélicas se desfiguró en la observación de un sin fin de prácticas polisémicas, en discursos que glosaban la memoria de los antiguos como vasos comunicantes manteniendo como sustrato de fondo aquello que desde algunos círculos académicos se ha venido llamando lo "maya". Hago referencia aquí a discursos en los que yo mismo me descubrí atrapado: compartimentos estancos tales como el “mundo y universo maya”, sus prácticas “mayas”, sus formas religiosas “tradicionales”, sus llevados y traídos vínculos con lo prehispánico como si de nichos culturales se tratara y que por arte de algún encantamiento han permanecido ligados a tan lejanos interlocutores, mismos que algunas etnografías insisten en hacer aparecer como recién sacados del sombrero del mago. Como sucede con el ámbito religioso, hablar de lo maya - y peor aún - delimitarlo, es poco más que pretencioso. Buscamos rituales; si engarzan con mitos, nos exaltan. Rastreamos pisadas, huellas (aun sabiendo que no es sino la muestra de algo que de alguna manera manifiesta su presencia a través de su ausencia) de la complejidad religiosa de los mayas, de su relación con la naturaleza, sus potenciales vínculos con los *chilames* y el *Popol vuh*. Si ya no existen o no los podemos percibir, los volvemos a inventar. Decimos que aquello

que el ignorante de la belleza y esplendor de los mayas de hoy en día no entiende ni puede ver, nosotros sí lo podemos leer... eso sí, aun cuando sea entre líneas.

De ahí que abunden miles de páginas que propongan explicaciones etnográficas sobradamente descriptivas que se pierden en millares de pequeños datos. Cuando no se encuentra este tipo de información (aquello que se pretende sea visto como lo “maya”), como ocurre en ocasiones entre los mayas urbanos o conversos al protestantismo (quienes muchas veces se asume han dejado de ser mayas por su cambio de adscripción religiosa), o se trata de forzar un puente que rescate algo de lo que deseamos se vea como “maya”, si no lo hay, tal cosa no existe. Lo anterior es un ejemplo para decir que en el caso del tema que nos ocupa resulta un tanto comprensible que quienes se aproximen al estudio de los no católicos lo hagan privilegiando explicaciones sociológicas, con una causalidad enfocada al estudio de la colectividad y dando poco peso al dato etnográfico, presuponiendo en ocasiones que tal aproximación redunde en mera conjunción de datos que por sí mismos no muestran ningún tipo de posibilidad de análisis con trascendencia “social”. Prueba de ello es que no contamos en fechas recientes con estudios enfocados exclusivamente a describir y etnografiar a los conversos de grupos mayas (sus rituales, creencias y cosmovisiones como mayas protestantes o pentecostales). Tal escasez de datos responde quizás a que no se les considera sino para cubrir un apartado más, cuya información hace las veces de cuña para afianzar explicaciones sociológicas (tablas porcentuales, estadísticas, censos y cualquier cantidad de aproximaciones que se pretenden mostrar como metodologías “rígidas” y, particularmente, “comprobables”, “objetivas”) en las que casi nunca figuran los mayas como personas, reduciéndolos así a una especie de aspecto social estanco y etnográficamente soslayado, cuando no ignorado. Compárense las exquisitas descripciones de los años setenta para casi toda el área maya con las actuales, ricas también en el estudio de procesos religiosos institucionales de "largo alcance". Tan abundantes y abarcadoras como sus objetos de estudio, pero sin dirigir una mirada a las miles de formas de expresar una creencia.

Como se ha mencionado anteriormente, resulta interesante recordar que desde la década de los setenta y ochenta las etnografías se han encargado de ir levantando estratos de períodos culturales pasados (cual arqueología de la memoria), nada lejos de los afanes reivindicativos de la "cultura maya", tal y como lo proponen, los nuevos movimientos

panmayanistas. Estos movimientos han provocado el frecuente surgimiento de debates sobre el constructivismo y el esencialismo maya, así como el papel de los mayas en la política y su relación con el Estado, con sus identidades construidas, fragmentadas, incluso, por qué no, inventadas y disfrazadas. Desde esa atalaya, y dado que sus cualidades como grandes matemáticos observadores del cosmos y arquitectos de monumentales pirámides ya no existen, los mayas han venido a ser, entre otras cosas: exitosos, modernos, sabios, milenarios, flexibles, conscientes, educados, "plurales", ecologistas, practicantes y respetuosos de la diversidad inventada por las sociedades modernas. Si ya son modernos y por consiguiente han asimilado tal pluralidad, son todo y nada a la vez. Son todo lo que queramos que sean y nada que nos incomode (como el hecho de pensar que han dejado de ser mayas por haber cambiado de adscripción religiosa o por abandonar aquellas prácticas que tanto nos deleitan). Dentro de esa diversidad en la que suponemos están y conviven, se vislumbra la religiosidad. Por eso es que al hablar de ellos, también los vemos como entes capaces de convivir en casi cualquier caldo religioso. La lista puede ser enorme: católicos, renovados, tradicionalistas, costumbristas, marianos, protestantes históricos, pentecostales, neopentecostales, adventistas, mormones, testigos de Jehová, unitarios, neomayas y (¿por qué no?) musulmanes.³ Suponemos su modernidad a la par de la de nuestras sociedades. Por supuesto, negar la existencia de los mayas bajo dichos paradigmas económicos de la actualidad podría considerarse un intento de sumirlos en el más profundo de los olvidos.

Desde mi propia experiencia, el “fenómeno religioso” no es si no se mira desde dentro. Su importancia no radica en el número de iglesias o templos que se puedan observar, pues éstos, tan sólo sirven como otro indicador, ni tampoco en la cantidad de aquellos que “dicen” haberse "convertido", sino en el sentido que adquieren sus creencias, presentes y pasadas, en el marco de su vida cotidiana, en su puesta en práctica diaria, en sus formas y artes de hacer, de convertir lo dado en un producto en constante recreación.

Así pues, este trabajo de investigación ha significado una aproximación desde diferentes esquemas, y como consecuencia, aventurarse cada día en nuevos y complejos retos. En ese sentido, y después de lo expuesto en páginas anteriores, mi investigación trató de conjugar y hacer dialogar los diversos enfoques que desde mi punto de vista son indispensables para poder caracterizar el fenómeno religioso que aquí nos ocupa. Se trata

³ Como lo demuestran algunos datos para el caso de comunidades chamulas que antes fueron evangélicas.

de tres niveles de análisis -etnográfico, sociológico y teológico- a través de los cuales considero se debe amalgamar el estudio de las prácticas religiosas, para el caso que me interesa, el de los mames de Todos Santos. Así, y ya que no es posible dejar de lado los enfoques sociológicos que han tratado de explicar las transformaciones en el campo religioso de Guatemala, algunos capítulos, además de contener la descripción etnográfica respecto al estado actual de la comunidad y su historia, buscan contextualizar el marco del análisis sociológico ya elaborado por otros autores en concordancia con los datos encontrados para esta investigación (guerrilla, política, política local, iglesia católica, Estado, economía, migración, cambios sociales, malestar social y anomias, hipótesis trasladadas de otros contextos latinoamericanos), mismos que se abordan en los capítulos IV, V y VI.

En el sentido antes expuesto, ha sido un reto tratar de conjugar tan diversas explicaciones macrosociológicas del fenómeno religioso, pues desde los cánones académicos, resulta complejo poner a dialogar perspectivas con enfoques metodológicos distintos, no obstante, al plasmarlos en un mismo texto, acaso logren tener cabida como forma o modelo explicativo. Labor en extremo compleja, sobre todo por las contradicciones metodológicas subyacentes a tales aproximaciones, pero que aquí se proponen tan sólo como un “esfuerzo” por enseñar las costuras de aquellos intentos aislados (de una sola mirada) que terminan por soslayar la complejidad que se nos manifiesta.

Bajo estas perspectivas, considero que otro de los niveles de análisis indispensables para comprender un poco más de cerca el fenómeno religioso en una comunidad es la elaboración de una etnografía que dé cuenta de las formas por las que se expresa la religiosidad en múltiples prácticas, tomando como punto de partida la cosmología con la cual estemos tratando.

Al mismo tiempo, establecer este diálogo presupone también una breve mirada explicativa y hermenéutica desde breves acercamientos a partir de la teología y el análisis de las doctrinas en las que conviven creencias pasadas y presentes de los mames de Todos Santos.

Por lo anterior, quisiera hacer un paréntesis en este punto con la finalidad de explicar la manera en la que el capítulo VII, amalgama metodológicamente aquello que, si se mira desde lejos, podría aparecer como un distanciamiento discursivo con el resto del

corpus de la tesis. Este capítulo dedicado a la etnografía y análisis de la cosmología de los mames de Todos Santos (el más extenso en información) busca presentar la complejidad de elementos religiosos, simbólicos y rituales que nutren el fundamento de la cosmología maya, que se ha ido transformando y amoldando a los ritmos de los tiempos. Rezuma una profundidad histórica que se percibe no sólo en el uso de esos “saberes” pasados, sino también en la reinterpretación de sus ejes culturales, corriendo paralelos con la variedad de doctrinas que actualmente existen.

Deshilvanar el complejo tejido que nutre la cosmovisión de los mames de Todos Santos es una labor complicada en varios sentidos. La realidad a la que uno se enfrenta, cuando trata de encontrar los fundamentos de las trayectorias de ese sistema de creencias, aparece como todo un universo de prácticas, rituales, creencias y discursos que se entremezclan pese a “desfases narrativos” (no para los individuos, sino para aquel que investiga) que resultan todavía más complejos cuando se les trata de dar coherencia o armonía sintáctica.⁴

Al hablar de cosmologías y cosmovisiones parecería – y con justa razón – que la división tajante de los capítulos que anteceden a éste (reservado para explicar precisamente esa cosmología o visiones del mundo), donde se presentan de manera distante la historia, la economía, la política y las transformaciones que se muestran hoy en día en el llamado campo religioso de la localidad, no es más que otra estrategia discursiva ejercida sobre esos ámbitos de la vida, que también se encuentran inmersos dentro de la llamada cosmovisión maya. En el caso que toca a este trabajo, tal separación responde a un intento por crear deslindes discursivos y temáticos, con estrictos fines de orden metodológico a fin de poder entender y explicar el complejo entramado de relaciones simbólicas que mantiene la cosmología de los mames de Todos Santos y que repercuten en definitiva dentro de las prácticas religiosas de los todosanteros.

Del mismo modo, los datos etnográficos que se presentan en ese último capítulo parecerían alejarse por momentos de la intención primaria de la tesis: el análisis de las formas a través de las cuales se mantiene la cosmovisión de los mames todosanteros conversos al pentecostalismo. A pesar de ello, se ha tratado de mantener un hilo conductor

⁴ Lo cual no muestra más que un intento de imposición violenta sobre la expresión de voces y lenguajes rituales que se nos escurren entre los dedos.

que muestre esa permanencia (aunque en ocasiones no resulte tan clara a simple vista), respecto a prácticas religiosas apegadas a la costumbre de los todosanteros, entre los grupos evangélicos particularmente, pero también en las otras formas de expresión religiosa. En este sentido me propuse hacer una lectura que involucrase todas aquellas variantes en las que se exhibe la religiosidad de los mames de Todos Santos. En principio, porque tanto la religiosidad de los pentecostales como la de los católicos renovados y chimanes costumbristas se fundamenta y explica a través de su concepción del mundo desde un referente común. Para un análisis que se pretenda profundo, resulta infructuoso basarse única y exclusivamente en la manera como los pentecostales explican su relación con las creencias pasadas sin mirar su punto de partida y, por qué no, de retorno.⁵ Pretender reconstruir la complejidad de procesos históricos y mecanismos de renegociación simbólica-ritual en los que se encuentran inmersos los diversos credos religiosos, sin tomar en cuenta al “otro”, sería ignorarse a sí mismo como otro; equivaldría a intentar esbozar un diálogo estando ausente una de las partes.

Otro factor importante a tomar en consideración es la importancia que he dado para el análisis a cierto tipo de tópicos en los cuales (de manera absolutamente arbitraria, confieso), he considerado que radica buena parte del sustento de las creencias compartidas por las distintas variantes religiosas en Todos Santos. Me refiero al papel de los cerros. Del mismo modo se ha puesto énfasis en otro tipo de temáticas como el nacimiento y los rituales que lo acompañan (en sus distintas vertientes religiosas), la enfermedad, sanidad, muerte, el papel de los chimanes y pastores, así como en tratar de desentrañar ese complejo mundo que se supone pertenece a los muertos pero que se recompone en el tiempo y espacio de los vivos, con independencia del credo religioso que se profese. En ese sentido, la descripción de esa cosmología, presenta en ocasiones “retrocesos narrativos” debido principalmente a que todas las creencias se encuentran interconectadas a un mismo sustrato. Así por ejemplo, el ciclo de vida, por su misma naturaleza, mantiene rituales simbólicos que se repiten o traslapan con frecuencia dentro del marco de diversas prácticas y expresiones religiosas de tal manera que los rituales de nacimiento, por poner un ejemplo, presentan matices que sólo pueden entenderse mediante sus amarres con concepciones

⁵ Tal sería el caso de un maya quiché, quien a pesar de haber ingresado a una denominación evangélica, tras la muerte de su padre “le nació por ir a dejar candelas”. “Visitar venía de mi corazón, me nacía el sentimiento”.

sobre la enfermedad, la muerte, las sanciones morales y los ritos purificatorios. Todos éstos, a su vez, se nutren entre sí como especie de vasos comunicantes a partir de sus fundamentos religiosos mayas más profundos.

Si intentásemos representar la religiosidad de los mames de Todos Santos en un cuadro, nos daríamos cuenta que a la distancia éste se nos muestra como una imagen variada, colorida y particularmente diversa, aun confusa, dentro de una amplia gama de prácticas y sistemas religiosos en apariencia anclados sobre ejes institucionalizados. Si observamos de cerca el mismo cuadro podremos darnos cuenta de que aquello que aparecía vario o incluso disperso, no es más que el entramado sólido de una serie de creencias desligadas en muchos aspectos de las ortodoxias institucionales: la cosmovisión puesta en práctica dentro de la vida cotidiana de los sujetos.

Al intentar analizar los factores del “cambio o mutación religiosa” a partir de la mirada de los grupos evangélicos pentecostales, no podremos evitar darnos cuenta que junto a estas transformaciones, van aparejados, y de manera casi indisoluble, los cambios de las distintas vertientes y prácticas religiosas (sea cual fuere la confesión a la que hagamos referencia). Como he intentado mostrar a lo largo del trabajo, dichas transformaciones no son el simple resultado de los embates de las “crisis de sentido” provocadas por la “modernidad”,⁶ ni de intentos de imposición externa, sino que se han ido gestando históricamente, desde el seno de la cultura que les da cabida. Al analizar los mecanismos internos que posibilitan la incursión, expansión y el paso de la religión tradicional por el catolicismo hasta llegar a las confesiones evangélicas, uno se encuentra con que no es posible estudiar el fenómeno desde una perspectiva unidimensional ni unidireccional. Las prácticas pentecostales y los discursos que esbozan en la vida cotidiana, no hacen más que reflejar un entrecruzamiento de prácticas, creencias y elementos simbólicos sobre los cuales se sostienen y regeneran múltiples expresiones religiosas.

En el tenor de las ideas expuestas líneas arriba, conviene apuntar que buena parte de los trabajos sobre indígenas convertidos al protestantismo se ubican en dos grandes vertientes: los que apuestan por el cambio, incluso pérdida cultural, o los que miran su permanencia pese al cambio religioso. En cualquier de los dos casos prevalecen teorías culturalistas y funcionalistas que no siempre terminan por explicar de manera clara los

⁶ Ver al respecto (Berger y Luckmann, 1997).

factores del cambio de adscripción religiosa. En muchos sentidos se mantiene la corriente de los estudios sociológicos que se centran más en las transformaciones producidas estructuralmente, apoyándose en el papel de las instituciones y no en la capacidad de cambio por parte de los individuos. Muchas veces dichos marcos conceptuales resultan ineficaces a la hora de explicar el quehacer de los sujetos. Deslices que surgen precisamente por tomar como punto de partida conceptos que no contemplan la exteriorización de la actividad humana. Apunta Berger:

No es que en sí mismo sea erróneo el lenguaje sociológico que emplea los conceptos de "institución" "estructura", "función", "tipo" y otros parecidos. El mal llega cuando el sociólogo, igual como lo haría un hombre de la calle, piensa en estas entidades como en algo que existe por sí mismo y en sí mismo, desligado de la producción y la actividad humanas (Berger, 1999: 22).

Cuando se intenta darle su lugar al sujeto del cambio, de nueva cuenta se toma como referente el contexto social en el que se supone se encuentran entrampadas las estrategias de los individuos, quedando atascados en la vieja dicotomía de las ciencias sociales: entre lo colectivo y lo individual. Lo mismo sucede cuando se trata de entender los motivos del cambio cuando nos referimos a otros ámbitos de la vida tales como la economía, la estructura social y la política. En muchos casos se presentan hipótesis que supuestamente homogenizan cada uno de estos segmentos de análisis, de tal manera que el cambio cultural se nos muestra como un conjunto de bloques compactos y bien diferenciados. Así, difícilmente se puede hablar de lo religioso sin tomar en cuenta el cambio económico, la migración interregional e internacional, los patrones de consumo incrustados casi siempre desde marcos de análisis que no se apartan del "capitalismo voraz que termina por articularlos", la incursión de un pensamiento o ideología más democrática, producto de las relaciones en el "mundo global y plural" del que ninguna etnia se escapa hoy en día.

Al acercarnos al panorama de los contextos locales indígenas nos enfrentamos a diversos problemas. Por un lado, resalta el hecho de que pese a la inmersión de los pueblos indios dentro del mundo moderno, del cual suponemos son actores primordiales, al mismo tiempo observamos cómo se mantienen costumbres y creencias pasadas que siempre son repensadas, incluso dinamizadas, en el seno de sus sociedades y que aquello que

consideramos como un avance de la modernidad no termina por refractarse dentro de la cosmovisión de la etnia de la cual estemos tratando. Así, para un pentecostal de Guatemala, el Cielo es un lugar con calles bañadas de oro, con grandes casas de cristal, y el infierno es un sendero angosto como el de las montañas más elevadas, sobre el cual “es muy difícil caminar”. También lo es el hecho de que un mam de Todos Santos tenga que subir hasta un cerro para “intentar” establecer comunicación vía celular con uno de sus parientes que vive en Michigan, o que un joven pentecostal tenga que ir todos los fines de semana a vender a Comitán “aunque sea un quintal de papas”, y que poco le importe las ganancias económicas sino lo que en realidad lo motiva: el prestigio que conlleva salir de su comunidad. Si de migración hablamos, resulta también importante observar que algunos ya desisten de irse a los Estados Unidos como única vía para obtener mejores ingresos, al fin y al cabo, “todo lo que ganan allá, se les va en pago de polleros, rentas, carro y remesas”. Por más que se intente ubicar la economía, la política y la religión dentro de ciertos esquemas, en muchos casos el panorama tan fragmentado de la realidad que logramos aprehender, escapa a una análisis holístico. El mundo indígena es mucho más complejo de lo que pensamos. No porque lo sea en sí mismo, ni por tratar de posar una mirada romántica sobre él, sino porque no se nos presenta tal y como lo visualizamos desde nuestros propios referentes: con un orden y sentido diferente al nuestro. Por lo general, se proyecta de una manera distinta a la que estamos habituados a entender el mundo, “nuestro mundo del actuar”.

Si bien es innegable el peso del capitalismo como estructura económica dominante en el mundo, tampoco podemos dejar de lado la infinidad de mecanismos y estrategias que los individuos emplean para convivir con esos “nuevos y modernos” modos de vida. En la práctica, la división de esferas entre lo económico, político, sociocultural en general y religioso en particular, resulta ineficaz. No hay manera de desvincular el cálculo de gasto y consumo para una gran comida por inauguración de una casa sin que venga mediado por la opinión del chimán que quemará candelas y sacrificará un animal en un cerro, como tampoco lo es el que un viaje al extranjero de un pentecostal se acompañe con la oración del pastor para saber si Dios le comunica si puede o no llevar a cabo la partida. No existe decisión ni voto que se otorgue a algún partido político sin antes considerar sus repercusiones en la interpretación del fin del mundo.

Así pues, al final de este trabajo he tenido que volver sobre mis pasos, mis miradas, mis escrituras, para darme cuenta que resurgen interrogantes que, desde una postura clásica y tradicionalmente academizada, quedan en el aire. ¿Existe una religión maya? ¿De qué tipo? Lo que pareciera presentarse frente a la mirada etnográfica son “prácticas religiosas” que bien podrían catalogarse, si esa fuese la finalidad, como cristianismos inmersos dentro de una serie de dinámicas internas que estructuran y dan coherencia o síntesis en su conjunto a formas de expresión religiosa que ni siquiera resultan exclusivas de los mayas. En todo caso, su particularidad radica precisamente en el carácter universal del “actuar religioso” a partir de las puestas en práctica de variadas formas de religiosidad cotidiana que los actores realizan dentro del mundo del ejecutar para convertirlas en “artes de hacer” (De Certeau, 1997). En ese sentido, es preciso desmitificar cualquier visión universalista de la cultura maya para inscribirla como parte de ese complejo entramado de procesos históricos en el que se encuentran todas las culturas. Por un lado, se mantienen los discursos de un cristianismo plagado de cantares monoteístas que claman por un solo Dios, por una sola verdad, mientras que al mismo tiempo, la infinidad de prácticas de esos cristianismos amanecen día a día nutridos de texturas varias, incluso aquellas que podrían parecer conjuntar un politeísmo con el monoteísmo más radical. Cuando uno mira de cerca la diversidad de formas de expresar, y sobre todo de practicar la religiosidad dentro de los contextos mayas, no pueden dejar de percibirse gestos que resurgen con fuerza (ya se trate de protestantes, neopentecostales, católicos o mayas tradicionalistas), cargados de elementos que antes se denominaron magia, superstición e incluso en forma de aquella “idolatría” perseguida desde la Colonia.

Si bien resulta complejo definir la religiosidad maya, acaso podamos describir algunas de sus características, tan sólo como un esfuerzo por dibujar el sentido de la misma. Es posible sugerir, entonces, que se trata de un lenguaje religioso y ritual compartido, cargado de símbolos, expresiones y manifestaciones que se transforman y adecúan a momentos, necesidades y formas cotidianas (mecanismos que se observan desde hace siglos y que no son mero producto de la mentada “modernidad” plural y global). Es heredado y transmitido. Así como ocurre con el habla cotidiana, éste se expresa en infinidad de guiños y suspiros dentro del lenguaje religioso y mítico. Del mismo modo la religiosidad se manifiesta principalmente a través de códigos rituales capaces de mostrarse,

de manera particular y exclusivamente observable en la práctica cotidiana. El mito pierde su capacidad de regenerarse si lo que transmite no es capaz de expresarse y transformarse verbal y gestualmente en el ámbito de la vida diaria, umbral desde el cual se gestan, agazapados, los grandes saltos de las transformaciones sociales.

Después de lo anterior, quizás no resulte del todo aventurado sugerir que conocemos el mundo maya y nos aproximamos a él por sospecha. ¿De qué Dios hablan los mayas al nombrarlo? ¿Qué tipo de rituales "mayas" conocemos? No los conocemos, por lo tanto los nombramos sin poder describirlos, porque sólo el acto, el ritual convertido en práctica, nos apunta desde lejos los *axis mundis*, los ritos iniciatorios, los de paso, los de crisis. Sólo el acto del ritual mediante su práctica nos habla de esa religiosidad plagada de expresiones que se aproximan o toman distancia de lo que el discurso "dice creer", de lo que la palabra conlleva de memoria, de lo que profesa como acto de fe. Como etnógrafos, no presenciamos (y por tanto no podemos clasificar) religiones, rituales, símbolos, cambios culturales, sociales e instituciones, porque, como tales, se inclinan frente a un doble proceso de abstracción: el intelectual y el de la construcción mediante la puesta en práctica de un discurso. Lo único que presenciamos es el momento del acto en sí mismo, de la actividad religiosa, colectiva e individual, el de la práctica social, pero sólo cuando se expresa en el instante de la acción misma. No visualizamos ni por asomo el peso de las "estructuras sociales" sobre los individuos en tanto no se exprese en acciones. Poco interesa, sobre todo porque es quimera, pensar en los cambios estructurales, mutaciones institucionales o conflictos, cuando no sólo no se expresan o se tienen conscientes muchas veces por los individuos, sino porque no se "viven" como tales. En ese sentido, se trata de encontrar la manera más eficaz de plasmar conceptos emanados de la teoría social con lo que se observa (lo sabemos, siempre distantes entre sí). Un pentecostal ora de rodillas frente al altar portando un costal de papas, al mismo tiempo que esa acción se repite en el templo católico, en una iglesia presbiteriana, al tiempo que el chimán hace lo propio frente a las cruces de un cerro. Sólo el contexto espacial y temporal nos hace recurrir a construir y reforzar categorías ya impuestas; la práctica como tal, no. Me excuso por insistir en ello, pero no es el número de templos evangélicos lo que nos dice sobre su presencia en localidades indígenas. Menos si es importante para ellos o no. Es la acción cotidiana, son las mutaciones de las prácticas las que moldean la religiosidad de los mayas y no el llamado

“campo religioso” o las instituciones.

Los esquemas del lenguaje religioso son más complejos que el producto de un pretendido sincretismo entre dos sistemas de pensamiento. Conllevan en sus espaldas la transmisión no sólo de su propio discurso, sino el complejo entramado de significaciones de todos los ámbitos de la vida y la estructura social, construyen, deconstruyen y reconstruyen la "realidad social" a cada instante. En esta religiosidad se conjugan variados sistemas expresivos de lo religioso con tonalidades y matices diversos. Sólo para el investigador (como también sería el caso del evangelizador más radical, católico, protestante, o neomaya), existe un conflicto al momento de entender y expresar el pensamiento religioso maya. Sólo para el que pasa por alto sus grandes sutilezas y los murmullos de las plegarias verbales y gestuales existe una confrontación entre la Trinidad y el cristocentrismo o el espíritucentrismo pentecostal. En el fondo, el sustrato como expresión cognoscible de lo religioso es un ensamble⁷ y contrapunto de una religiosidad que navega en expresiones que sólo por instantes, “aparecen” como animista, politeísta por momentos y en otros como radicalmente monoteísta, ritualista, mítica, visionariamente mesiánica, o pragmáticamente acomodaticia a discursos políticos.

Así pues, la propuesta de este trabajo ha sido la de despojarse de los lentes que nos hacen mirar las prácticas religiosas enmarcadas en una denominación con la finalidad de abrir el abanico de posibilidades de observación, dejando de contabilizar el número de templos que se levantan y los supuestos conversos que se adhieren, como dando por sentado que algo así sucediera. Esta tesis ha sido el resultado de varios períodos de trabajo de campo e investigación bibliográfica, así como también de un largo proceso personal, de encuentros y desencuentros académicos, de reflexiones entre lo pretendidamente “objeto” de lo social y la “realidad etnográfica” que uno observa y escribe. El mismo joven que hace dos años confesó tajantemente (pese a lo que pudiera pensar su padre comprometido con “la palabra de Dios”) que no quería a los evangélicos porque sus “gritaderas y cantos” le molestaba al grado de tener que salir de su casa cuando hubiese cultos de adoración, ahora se ha transformado (o por lo menos eso asume uno) en un ferviente cristiano. Hoy en día se

⁷ Siempre y cuando nos libremos de las camisas de fuerza que nos obligan a segmentar, parcializar, y que como consecuencia nos impiden ver el más mínimo balbuceo de expresión religiosa

presenta con Biblia en mano, y su rostro se ilumina al decir que su más grande deseo es ser pastor, predicar la palabra y las verdades de Dios por todo el mundo. Es el mismo que hoy en día se pasa más de cinco horas diarias estudiando hermenéutica bíblica, teología y profecía. Es el mismo que se arrodilla en la cocina de su casa para hacer oración y esperar el “roce del Espíritu Santo” pues como asevera “es necesario estar preparados: la mentalidad de la gente va cambiando y uno tiene que saber hablarles”. Tampoco es de extrañar bajo este tipo de situaciones que más de la mitad de la gente con la que charlé durante años, haya ido a Estados Unidos a trabajar, sin asistir allá a alguna iglesia o que los feligreses que permanecen en la comunidad sigan levantando templos en diversas aldeas, cantones y ranchos del municipio.

Hoy en día Todos Santos sigue pareciendo un poblado “profundamente religioso”. Dentro de esa compleja profundidad religiosa se mostró en todo momento, y como podría suponerse para toda Guatemala, una fuerte presencia protestante y, particularmente, pentecostal. Ni las cifras proporcionadas por diversas investigaciones sobre el tema, ni lo que uno observa parecían contradecirse. Fueron el tiempo y la madurez de una mirada en ocasiones aventurada, lo que de pronto me hizo percibir que ese mismo dinamismo y profundidad religiosa rebasaba todos los marcos e ideas que había construido. Ni la religión “tradicional maya” estaba desapareciendo (como erróneamente se podría pensar), ni los protestantes y pentecostalistas van a terminar por plagar con sus templos y cánticos todo el país. Las prácticas y creencias religiosas dentro del marco de la vida cotidiana y su manera de vivirla desbordaron los primeros acercamientos metodológicos. Se manifestaron en todo momento dentro de un entramado de complejas expresiones sociales. Y es que nunca dejaron de provocar sobresaltos, bien por su rápido desarrollo e inserción dentro de los ritmos de la vida moderna, bien por su a veces aparente inmutabilidad en diversos aspectos, creencias, actitudes y maneras de percibir el mundo que los rodea.

Varias preguntas han guiado esta tesis. Interrogantes que subyacen en la estructura de los presupuestos académicos de investigación y que se plantean dentro de marcos conceptuales diversos, mismos que muchas veces nacen de cuestionamientos de índole personal, matizados con discursos que se diluyen entre la teoría y perspectivas analíticas que reaparecen de alguna manera disfrazados en el proceso de la construcción de mi propio discurso.

Vayan pues estas palabras finales, como una forma de expresar aquello que se trató de construir a lo largo de este trabajo: una aproximación a la siempre cambiante expresión religiosa de los mames de Todos Santos, que comenzó con una perspectiva agazapada detrás de la mirada pentecostal y las transformaciones religiosas, pero que terminó envuelta en una multiplicidad de formas de ver lo religioso, que en todo momento desbordó estructuras de análisis, metodologías, discursos académicos institucionalizados y estereotipos religiosos con los cuales se pretende aprehender cierta realidad observada. Al final, teniendo como marco la interpretación de los datos etnográficos, lo que resulta es una compleja y dinámica variedad de formas de expresar una religiosidad cambiante, abundante en recursos expresivos, y que, en definitiva, no es posible situar dentro de los márgenes de una sola confesión religiosa.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard, y Bastos, Santiago; 2003 *Las relaciones étnicas en Guatemala, 1944-2000*. Colección ¿Por qué estamos como estamos? Guatemala: Cirma.

Aquino, Tomás de; 1991 *Suma contra los gentiles*, México: Porrúa

Barrera, Oscar; 2001 *Informe sobre las relaciones interétnicas en Todos Santos Cuchumatán*. CEDFOG, Guatemala, (m.s)

Bastos Santiago y Camus Manuela; 1994 *Sombras de una batalla. Los desplazados por la violencia en la ciudad de Guatemala*. FLACSO.

Bastian, Jean- Piere; 1986 *Religión popular protestante y comportamiento político en Guatemala y Nicaragua*”. Revista Mexicana de Sociología No 3, pp 181-199.

----- 1994 *Protestantismo y modernidad latinoamericana, Historia de las minorías religiosas en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica

Blancarte Roberto y Casillas Rodolfo; 1999 comp. *Perspectivas del cambio religioso*. México, FLACSO.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas; 1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós, Barcelona.

Biblia Reina Valera; 1997 Miami, editorial, Vida.

Bloom, Harold; 1994 *La religión en Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México, FCE.

Böckler Guzmán, Carlos; 1986 *Donde enmudecen las conciencias. Crepúsculo y aurora en Guatemala*. SEP-CIESAS, México.

Borges, Pedro; 1959 “*Documentación americana, Archivo iberoamericano*” España.

Borrell Velasco Victoria; 2001 *Cuando la misión llega a la escuela. A propósito de la opción ideológica del protestantismo en Guatemala*. Pueblos y fronteras. México. UNAM. Noviembre Pp. 55-72.

Borobio García, Dionisio; 1988 *Evangelización en América. Teólogos salmantinos*. Caja de ahorros y monte de piedad de Salamanca, España

Bond, George C.; 1987 *Ancestors and protestants: religious coexistence in the social field of a Zambian community* Teacher’s College, Columbia University. American ethnologist vol.14 número 1. pp.55-72.

Burton Russell, Jeffrey; 1996 *El Príncipe de las Tinieblas. El poder del mal y del bien en la historia*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Cabarrús, Carlos Rafael; 1998 *La cosmovisión Q'eqchi' en proceso de cambio* Ed. Cholsamaj, Guatemala 2ª ed.

Cantón, Manuela; 1999 *Orígenes, desarrollo e impacto del protestantismo en Guatemala Reseña crítica al libro: Protestantism in Guatemala*. Virginia Garrard-Burnett.

en: Mesoamérica. Año 20 Número 20, pp. 150-157

----- 1998 *Bautizados en fuego. Discursos de conversión en Guatemala*. Mesoamérica Plumsock, Guatemala.

----- 2001 *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Barcelona.

Carrasco, Pedro; 1988 “¿Convertir para no transformar?”, *Cristianismo y Sociedad*. XXVI/I, num.95 México Tierra Nueva, pp.7-49.

Cucchiari, Salvatore; 1998 *Adapted for heaven: conversion and culture in western Sicily*. American ethnologist vol. 15 número 3. pp. 417- 441

De la Torre, Renee; 2000 *Los hijos de la luz. Discurso, identidad y poder en La luz del Mundo*. 2ª edición, UDG, ITESO, CIESAS, México,

De Certeau, Michel; 1999 *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, México.

Durkheim, Emile; 1991 *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón, México.

Díaz Cruz, Rodrigo; 1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*. Anthropos, UAM-I, México

De la Garza, Mercedes; 1995 *Aves sagradas de los mayas*. FFyL, CEM (IIF) UNAM, México

Harding, Susan F.; 1987 *Convicted by the holy spirit: the rethoric of fundamental Baptist conversion*. American Ethnologist Vol. 14 number 1.

Danièle Hervieu-Léger; 1996 *Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas*. En G. Giménez, *Identidades religiosas y sociales en México*, IFAL-IIS, UNAM, México, pp. 23-46.

Secretariado Episcopal de América Central; 1995 *El paso de algunos católicos a las sectas fundamentalistas en Centroamérica*. Universidad Rafael Landívar. Guatemala.

Fortuny Loret de Mola, Patricia; 1994 “*El pentecostalismo. Su capacidad de transformación en Jalisco y Yucatán*” *Nueva Antropología* XIII (45): 49-63, abril.

- Díaz Salazar Rafael; 1997 *El proyecto de Gramsci*, Antrhopos, México
- Duncan Earlie; 1991 *Measuring the Maya disconexión: Violence and Development in Guatemala*. American Ethnologist Vol. 18 Numero 4
- Dreher, Martín N; 1989 *Protestantismo de inmigración en Brasil, su implantación en el contexto del proyecto liberal modernizador y las consecuencias del mismo*. Cristianismo y sociedad. Inmigración y libertad del cultos y desarrollo económico. XXVII/1 No. 99
- Documentos completos del Concilio Vaticano II.; 1989 México.
- Falla, Ricardo; 1997 *Las masacres en Rabinal*. EAFG. Guatemala.
- Farris N.; 1985 *Recordando el futuro, anticipando el pasado: tiempo histórico y tiempo cósmico entre los mayas de Yucatán, en la memoria y el olvido*, Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades, SEP INAH, México.
- Fierro, Alfredo; 1979 *Sobre la religión. Descripción y teoría*, Madrid, Taurus.
- García García, José Luis; 1987 “El contexto de la religiosidad popular” en *La religiosidad popular*. T I C. Álvarez Santaló coord. Ed Anthropos.
- Garma Navarro, Carlos; 1987 *Protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla México*. INI, México.
- Gómez Marc, Carlos; 2002 *Monografía poética del departamento de Huehuetenango*. APC. 2ª ed. Cholsamaj, Guatemala.
- Gossen G. H.; 1996 *Los Chamulas en el mundo del sol*, INI, México
- Guiteras Holmes C.; 1986 *Los peligros del alma: visión del mundo de un tzotzil*, FCE, México
- Gutierrez Z., Cristina; 1996 *Nuevos movimientos religiosos. La Nueva Era en Guadalajara, Guadalajara*, El Colegio de Jalisco. México.
- Hermitte, María Esther; 1970 *Poder sobrenatural y control social*, México: Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída; 1997 *Los protestantismos indígenas de frente al siglo XXI: religión e identidad entre los mayas de Chiapas*. Secretaría de Gobernación. Subsecretaría de asuntos religiosos.. Pp. 57-74, México.
- Juárez Cerdi, Elizabeth; 1995 *¿De la secta a la denominación? El caso de los presbiterianos en Yajalón Chiapas*. INAH. México.

- Junji Koizumi; 1984 *Religious Change and Social Transformation: A Guatemala Case*. Aichi Kenritsu University, Japan.
- Kammerer, Cornelia Ann; 1990 *Customs and Christian conversion among Akha ighlanders of Burma and Thailand*. Brandeis University and the Cultural Survival Institute American ethnologist. Vol. 17 Número 2. May. pp. 277-291.
- La Fargue, Oliver; 1994 *La costumbre en Santa Eulalia*, Ediciones Yaxté, Guatemala,
- Landa Fray Diego de; 1985 *Relación de las cosas de Yucatán*, México, FCE,
- Lovell, George; 1990 *Conquista y cambio cultural. La sierra de los Cuchumatanes de Guatemala 1500-1821* CIRMA, PLUMSOCK, Guatemala.
- Maldonado Andrés, Juan, et al; 1986 *Diccionario Mam*. Universidad Rafael Landívar, Guatemala
- Martin, David; 2002 *Pentecostalism: The world they parish*, Blackwell Publishers.
- Maurer Eugenio; 1984 *Los tseltales*, México. CEE.
- Mérida Vásquez, César Julio; 1984 *Huehuetenango*. CENALTEX.
- Minois, George; 1994 *Historia de los infiernos*. Barcelona. Paidós.
- Núñez de la Vega Francisco; 1987 *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapa*, ed. Crítica de M. C. León y Mario H. Ruz, México: UNAM. IIF, Centro de estudios mayas (Serie Fuentes para el estudio de la cultura maya)
- Oaks, Maud; 2001 *Las dos cruces de Todos Santos*. Fundación Yaaxté. Editorial cultura. Guatemala.
- Otto, Rudolf; 2001 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza editorial, España.
- Pedron Colombani, Sylvie; 1998 “El pentecostalismo en Guatemala. Entre ruptura y continuidad” El pentecostalismo en América Latina, A. Pollack Eltzy Y. Salas (eds.). Quito: Editorial Abya Yala.
- Plan diocesano de pastoral Centro de comunicaciones sociales de la diócesis de Huehuetenango 1995-2000
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*; 1984 trad. y notas de A. Recinos, México:SEP-FCE (Lecturas Mexicanas: 25) FCE.

Powe, Karla O; 1978 *Religion, matriliney, and change: Jehova's Witnesses and Seventh-Day Adventists in Luapula, Zambia* University of Lethbridge, American ethnologist vol.5 número 2. pp. 303-321

Prat Joan; 2001 *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*. Ariel antropología.

Pike, Royston (Adaptación: Elsa Cecilia Frost); 1966 *Diccionario de las religiones*. FCE, México.

Pitarch Ramón, Pedro; 1996 *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tseltales*. FCE. México.

Reina, Ruben E. y Shwartz, Norman B.; 1974 *The structural Context of Religious Conversion in Petén, Guatemala: Status, Community, and Multicomunity*. American ethnologist Vol. 1 Number 1.

Reglamento Iglesia Evangélica Nacional Mam, 1990 (ms)

Rivera Farfán Carolina; 2001 *Protestantismo y liberalismo en la frontera oriental de Chiapas*, en: *Pueblos y Fronteras*. UNAM. México.

Robledo Hernández, Gabriela; 1997 *Disidencia y religión: Los expulsados de San Juan Chamula*. UACH. México.

Rojas Ramírez. Maximiliano, et al.; 1993 *Gramática del idioma Mam*. P.L.F.M. Guatemala.

Rodríguez Balam; 2001 *Pan agrio, maná del cielo: etnografía de los pentecostales en una comunidad de Yucatán*, tesis de maestría.

Ruz, Mario Humberto; 1997 *Gestos cotidianos: acercamientos etnológicos a los mayas de la época colonial*. México.

----- 1999 *La Iglesia en el área maya. Documentos en tres archivos romanos*, México: UNAM, Centro de Estudios Mayas.

Sanchís Ochoa, Pilar; 1998 *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*. Universidad de Sevilla Secretariado de Publicaciones.

Sandoval, Miguel Ángel; 1997 *Los años de la resistencia. Relatos sobre las guerrillas urbanas de los años 60*. Ed. Oscar de León Palacios. Guatemala.

Santamaría, J. Daniel; 1990 *Pentecostalismo y milenarismo*. Cristianismo y sociedad. XXVIII/3 No. 105. Pp 7-13.

Saunders, Georger R.; 1995 *The crisis of Presence in Italian Pentecostal Conversion* American Ethnologist. May,. Vol. 22 Number 2

Sexton, James D.; 1978 *Protestantism and modernization in two Guatemalan Towns*. American ethnologist vol. 5 Número 2.

Smith, Christian and Prokopy, Joshua; 1999 (eds). *Globalization and Religious Creolization among the Q'eqchi'es of Guatemala*. Latin American Religion in Motion. Routledge, New York and London.

Stoll, David; 1990 *Is Latin America turning protestant? The politics of evangelical growth*. Berkeley: University of California Press.

Villa Rojas, Alfonso; 1963 "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayances de Chiapas" Estudios de Cultura Maya, Vol III, pp. 246-260, México: UNAM, IIF, Centro de Estudios Mayas.

----- 1992 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*. México: Instituto Nacional Indigenista (Colección Presencias)

Vogt Evon, Z.; 1979 *Ofrendas para los dioses*, FCE, México.

-----1992 *Los Zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, México: INI, CONACULTA, Col. Presencias

Wisdom, Charles. 1961 *Los chortís de Guatemala*. Guatemala, Editorial: del Ministerio de Educación Pública "José Pineda Ibarra" (Seminario de Integración Guatemalteca: 10),a Guatemala.

Wright, Pablo G.; 1990 *Crisis, enfermedad y poder en la Iglesia cuadrangular Toba* Cristianismo y sociedad No. 105. pp.15-37.

Wolf, Eric; 1959 *Sons of the Shaking Earth*. The University of Chicago Press.

Yvon Le Bot; 1985 *La guerra en tierras mayas. Comunidad, violencia y modernidad en Guatemala (1970- 1992)*. FCE. México.